

3 1761 07134223 2

DR. EUGEN HEINR. SCHMITT
KRITIK DER PHILOSOPHIE

VOM STANDPUNKT DER
INTUITIVEN ERKENNTNIS

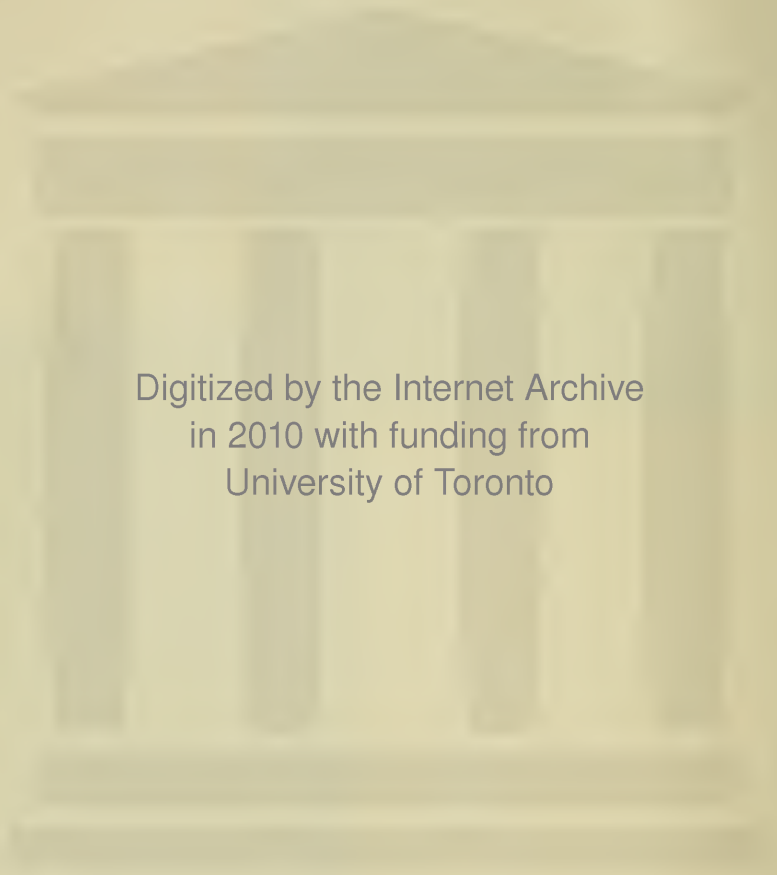


WITZ ECKARDT • VERLAG • LEIPZIG • 1908

X 30



Presented to the
LIBRARY of the
UNIVERSITY OF TORONTO
by
Rutherford Library
University of Alberta



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto



DR. EUGEN HEINRICH SCHMITT
KRITIK DER PHILOSOPHIE

VOM STANDPUNKT DER
INTUITIVEN ERKENNTNIS

A handwritten signature or set of initials, possibly 'EHS', written in a cursive style.

FRITZ ECKARDT • VERLAG • LEIPZIG • 1908



BD
163
543
1908

Druck von Günther, Kirfstein & Wendler, Leipzig.

Motto:

Nicht soll ruhen der Suchende bis er finde;
Wenn er aber gefunden hat, wird er staunen.
Staunend wird er zur Herrschaft gelangen;
Herrschend wird er die Ruhe finden.

Gnostischer Jesus-Spruch.



Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Inhaltsverzeichnis	I—IV
Vorrede	1—8

I. Grundlegender Teil.

Ursprung der Philosophie	9—38
------------------------------------	------

Die Weltanschauung der Mythe. — Zur Genesis des Naturerkennens. — Primitivste Scheidung des Subjektiven und Objektiven. — Dimensionsunterschiede am Gebiet des sinnlichen Erlebens. — Logisch-mathematische Grundanlagen. — Fälschung des Naturbildes durch die logische Funktion. — Innere Zerrissenheit als Folge höherer Entwicklung. — Herstellung der Einheit des Weltbildes durch Philosopheme. — Überbrückung der Dimensionsklüfte der Innenwelt. — Das Logische als Überbildliches. — Der »Baum der Erkenntnis«. — Das Grundproblem der Philosophie.

Wie ist Naturerkenntnis möglich?	38—64
--	-------

Unterscheidung von Erkennen und einfachen Erleben. — Bildsamkeit des Funktionskreises als Grundbedingung des Erkennens. — Fixierte Bilder und Dimensionsdifferenzen als Bedingungen des Erkennens. — Das Subjekt im Naturerkennen. — Sinnliche Grundlagen des Zeit- und Raumbewußtseins. — Anknüpfung an Resultate der modernen Naturwissenschaft. — Organische Grundlagen der Phantasiefunktion. — Logische Grundfunktionen.

Wie ist Mathematik auf organischer Funktionsgrundlage möglich?	65—85
--	-------

Das Logisch-Mathematische als Überorganisches. — Das Problem des Apriorischen. — Das Verhältnis der Phantasie zur logischen Funktion. — »Synthetische Urteile apriori«. — Fundamentale Wirklichkeit aller inneren Erlebnisse. — Mathematisch-Logisches als Inbegriff aller Möglichkeiten.

Das Labyrinth der Begriffsfunktionen und der Irrgarten der Philosophie	Seite 86—123
<p>Die Wirklichkeit des Innerlich-Unendlichen. — Verleugnung desselben durch den modernen Positivismus. — Innerliche Erlebnisse als vollgiltige Realitäten. — Begriffsbildungen als Univerfalfunktionen. — Das Problem des Seins und des Nichtseins. — Gegensatz von Sein und Erkennen. — Das endliche Selbstbewußtsein als Hindernis des Erkennens. — Der spekulativ-diskursive Charakter des philosophischen Erkennens. — Kategorien als Prinzip der Philosophie. — Die unmerkliche Umwandlung der Begriffe in der Philosophie. — Die Sprachverwirrung der Philosophen. — Das Mythisch-Chaotische philosophischer Denkformen.</p>	
Kritik des transzendentalen Realismus von Ed. v. Hartmann	123—147
<p>Die schmale Brücke ins Reich der Wahrheit. — Halb-bildliche abstrakt nebelhafte Bestimmung des Subjektiven und Objektiven. — Auflösung der Fundamentalverwirrung der Philosophie. — Das Mysterium des Subjekts. — Ed. v. Hartmanns Kritik des transzendentalen Idealismus. — Das Geheimnis der transzendentalen Kaufalität und das Ding an sich. — Die göttliche Intuition.</p>	
Univerfale Bewußtseinsformen als überkosmische Funktionen	148—171
<p>Positives Erkennen auf intuitiver Grundlage. — Elementare Erlebnisse als Grundelemente des Erkennens. — Entdeckung, nicht Erfindung. — Stellungnahme zu Kants Kritik der reinen Vernunft. — Sinn einer intellektuellen Anschauung. — Anknüpfung an die Gehirnfunktion. — Intuitive Grunderkenntnis und mathematisches Erkennen. — Überkosmische Funktionen als Ewigkeitsschauungen.</p>	
Zur Methode des Erkennens	171—188
<p>Die Methode intuitiver Forschung als grundlegende Wissenschaft. — J. G. Fichtes Verdienste um Anbahnung der intuitiven Methode. — Anschauung als Organ des Erkennens. — Ausschließung alles unsachlichen Formalismus. — Die Magie des diskursiven Denkens. —</p>	

Die Innerlichkeit als »trügerische Phänomenalwelt.« —
 Reinheit innerer Anschauung und Beseitigung fälschender
 Zutaten. — Rückhaltloses Sichverfenken in die ge-
 gebene innere Anschauung. — »Geometrische Methode.«

Seite

II. Geschichtlicher Teil.

Thales	189—191
Der Ausgang der Philosophie vom Problem des Naturerkennens.	
Anaximander	192—196
Das Unbegrenzte als Prinzip.	
Herakleitos von Ephesus	197—209
Die Urform der Wirklichkeit.	
Die Eleaten	210—216
Das Problem des Seins.	
Die Materialisten	217—231
Das Wesen der Materie.	
Anaxagoras	232—235
Der Nous und die mechanistische Naturerklärung.	
Empedokles	236—245
Das »Innere der Natur«.	
Pythagoras	246—262
Das Weltgeheimnis der Zahlen.	
Die Sophisten	263—272
Der Grundwiderspruch der Philosophie.	
Sokrates	273—279
Das Problem der Selbsterkenntnis.	
Plato	280—298
Die Realität der Universalfunktionen.	
Aristoteles	299—318
Die Formprinzipie des Universum.	
Die antike Gnosis	319—327
Die Lösung des Problems der Selbsterkenntnis.	
Die Neuplatoniker	328—330
Der Nous als Einheit des Erkennenden und des Erkannten.	
Das Mittelalter	331—337
Scholastik und Mystik. Ausblick in das kommende Weltalter.	

VIII

	Seite
Nikolaus von Cusa	338—343
Das Ineinsfallen der fundamentalen Gegenfäße.	
Giordano Bruno	344—348
Die kosmozentrische Weltanschauung.	
Descartes	349—370
Ausgang von der Innerlichkeit der Denktatsache.	
Spinoza	371—380
Die Substanz als Weltprinzip und ihre Bedeutung als Univerfalfunktion.	
Berkeley	381—384
Berkeleys Kritik der Lehre von den abstrakten Ideen.	
Leibniz	385—388
Die Monade als Univerfalfunktion.	
Kant	389—421
Kritik der Kant'schen Erkenntnislehre.	
Johann Gottlieb Fichte	422—433
Das abfolute Ich als Weltsubftanz.	
Schelling	434—437
Die Potenzen der Allentwicklung.	
Hegel	438—473
Das All als dialektifche Entwicklung und das Ge- heimnis der Kategorien.	
Die fensualiftifche Reaktion der Moderne	474—484
Ludwig Feuerbach und die fensualiftifche Schule. — Der franzöfifche und englifche Pofitivismus. — Eugen Dührings Wirklichkeitsphilofophie. — Karl Marx und Ludwig Büchner. — Friedrich Nießche.	
Eduard von Hartmann	485—507
Das Unbewußte als Unterbewußtes und Über- bewußtes.	





Vorrede.

Der große Amadeus Hoffmann hat in der Reihe seiner Symbole der Geistesstufen der Weltentwicklung eine Dichtung geschaffen, die hier unserer Aufmerksamkeit ganz besonders würdig ist, wo wir uns anschicken eines der größten Rätsel der Weltgeschichte, vielleicht das größte, die Philosophie zu entziffern. Es ist das seine Erzählung vom verlorenen Spiegelbild.

An einen Menschen, den verschiedene Wünsche plagen, insbesondere aber die Sehnsucht nach einem heißgeliebten Weibe, tritt der Versucher heran, der ihm die Erfüllung aller seiner Träume in Aussicht stellt und zum Entgelt dafür, wie es scheint, nur eine Kleinigkeit verlangt. Er ersucht den Menschen, nur zu gestatten, daß er sein Spiegelbild dem bereitstehenden Spiegel entnehmend, einrolle und mit sich nehme, so daß der Mensch fortan ohne dieses sein Spiegelbild, das der Geist, der stets verneint, in seiner Tasche verschwinden ließ, durch die Welt zu wandeln genötigt ist.

Es zeigt sich darin die ganze hohe Überlegenheit des Dämons, daß er in dem, was der törichte Mensch für ein bloßes Scheinbild, für etwas dem Nichts gleiches erachtet, eine vollwertige Realität erkennt, die man einrollen und vor den Augen des Getäuschten verschwinden machen kann mit Hilfe eines geschickten Taschenspielerkunstgriffes. Und es ist darum auch der Dämon der Verneinung diese allgewaltige Gestalt, die

nach ihrem Gefallen den großen Gang der Weltgeschichte lenkt, nicht ein äußeres Fabelwesen ist, sondern im Innern des Menschen ihren Thron errichtet hat. Das große welthistorische Meisterstück des Dämons aber führt den Titel: Geschichte der Philosophie. Es wurde da, wie sich merkwürdig leicht zeigen läßt, ein Unmögliches auf der Grundlage eines großen Mißverständnisses in Angriff genommen. Aber eben der Versuch, das Unmögliche zu verwirklichen, an welchem die hervorragendsten Geister ihre bewunderungswürdigen Kräfte erprobten, war die große Vorbedingung unter der allein die höchsten intellektuellen Kräfte des Menschen gestählt und gekräftigt werden konnten, um so allein in der Zukunft, für die der Schleier vom trügerischen Kunststück des Dämons gefallen, die große Arbeit des positiven Erkennens, der Forschung auf der Grundlage der allein positiv gegebenen Wirklichkeit innerer Erlebnisse zu ermöglichen.

Eine großangelegte Naivität erscheint als die wesentlichste Grundbedingung einer solchen positiven Forschung, und wir sind in der Lage mit großer Bescheidenheit die Überlegenheit an Scharffinn und Virtuosität des Denkens bei all jenen hervorragenden und edlen Geistern, die auf der Grundlage einer unmöglichen Voraussetzung eine positive Wissenschaft aufbauen wollten, anzuerkennen. Unsere Aufgabe müßte als verhältnismäßig leicht erscheinen, wenn nicht der unererschöpfliche Reichtum des Gegenstandes an unseren Fleiß noch größere Anforderungen stellen möchte, als die Unmöglichkeit des Problems an den Scharffinn jener. Da unsere Darlegungen immer Demonstrationen des innerlich gegebenen Tattachenmaterials und keinerlei hypothetische Konstruktionen sind, so gestatten sie in ähnlicher Weise wie in der Mathematik, ja sie fordern die Kontrolle und jeder Arbeiter auf diesem Gebiete muß eine solche im Interesse der positiven und exakten Wissen-

schaft des intuitiven Erkennens mit Freude begrüßen, da selbst die Erörterung von Mißverständnissen zur Vertiefung in den Gegenstand und zur Klärung führen kann. Und dann war ja die schließliche Entschleierung dieser Unmöglichkeit, das stufenweise Durchbrechen des Bannes, in den jener Dämon der Verneinung den Menscheng Geist legte, im wesentlichen gleichfalls das Verdienst jener erlauchten Geister, und hier sollte nur das letzte klärende Wort gesprochen werden, um der positiven Forschung der Zukunft Bahn zu brechen. Wenn wir daher in unserem Text von Täuschung und grundfälliger Fälschung der Tatsachen des innerlich Erlebten sprechen, so fällt diese dem verneinenden Genius des Zeitalters der Philosophie zur Last, nicht aber jenen Geistern, die vom ganzen Pathos des Wahrheitsdranges erfüllt als leuchtende Gestirne am Himmel des Geistes glänzen.

Erlebnisse der Innenwelt sind die einzigen ursprünglichen Wirklichkeiten, die zu verleugnen, Tatsachen verleugnen, die umzudeuten, Tatsachen fälschen heißt. Jede wissenschaftliche Demonstration oder Erklärung kann auf diesem Boden, nur unter Bedingung der Anerkennung der vollen Wirklichkeit des Gegebenen Geltung haben. In dem unermesslichen Reichtum der eigenen Innerlichkeit eröffnet sich dem Geiste zwar ein unbeschränktes Gebiet für die fortschreitende Forschung, aber es gleicht dieses Gebiet, welches sich vor dem befreiten Geiste breitet, der weiten Perspektive einer Welt, die sich dem freigelassenen Gefangenen eröffnet. Es hat der forschende Geist, sofern er an diese Wissenschaft des grundlegenden Erkennens geht, hier unendlich viel zu entdecken, aber nichts zu erfinden. Von Lichtperspektive zu Lichtperspektive fortschreitend, wird sich ihm immer nur das entschleiern, was er als sein eigenstes Leben und seinen eigensten ursprünglichen Besitz erkennt, und der ganze Fortschritt seines Erkennens

wird sich als ein immer lichtvoller sich entfaltendes Selbsterkennen erweisen.

Für den ersten Blick aber scheinen sich, eben auf der Grundlage uralter Vorurteile und Irrtümer zwei große Bedenken einem solchen Gedankengang entgegenzustellen. Einmal die Frage, ob nicht Täuschung und Illusion auf diesem Gebiete, und hier vornehmlich Platz greifen könne. Aber, beim Geiste des Aristoteles und aller Meister der Sorbonne! wenn die Wahrheit, die man hier im Auge hat, und das will, wohlgemerkt, die Wahrheit der Philosophie sein, – in der Übereinstimmung der gegebenen Vorstellung mit dem Gegenstande bestehen soll, so berührt doch diese Wahrheit in keiner Weise den Tatbestand dieser gegebenen Vorstellungen, dieser Bilder selbst. Es hat eine Wahrheit in diesem Sinn nur die Bedeutung eines vergleichenden Erkennens, wo etwas, was als bestimmte Tatsache und Existenz gegeben ist – dennes ist doch der Gipfel des Widerfinns von nichtexistierenden Tatsachen zu sprechen! – mit etwas Anderem, was außerdem existieren soll, etwa in einer Außenwelt außer dem Kreis meiner Erlebnisse, in der Rücksicht verglichen und bewertet wird, ob es als entsprechendes Abbild, als entsprechende Kopie desselben gelten kann. Es mag nun so ein Erlebnis der Innerlichkeit als ein schlechtes und unvollkommenes Abbild oder als gar kein Abbild überhaupt gelten, – Original bleibt es unter allen Umständen und zwar stets Original in erster Instanz und allein positiv gegebenes Original. Da der einseitige Gesichtspunkt des vergleichenden, des Naturerkennens den Menschen beherrschte, mit seinen wichtigen praktischen Hintergründe! – die Frage des richtigen Abbildes also über Sein und Nichtsein entschied, kam der Mensch schließlich dahin, seine Innenwelt als eine Welt der Täuschung, der Illusion, des bloß Subjektiven, als fundamental Unwirkliches zu betrachten, – und ward ihm durch den

zweifelnden Gedanken fein innerliches Spiegelbild, seine Seele, seine Geistigkeit entwendet. Der Umstand, daß in dieser Innenwelt eine unermessliche Fülle innerlicher Betätigungen, die in einer Lebenseinheit verwoben sind, ineinander leuchtet und tönt, mag eigentümliche Verschleierungen und Übertönungen zur Folge haben, und wir werden uns hier in ähnlicher Lage befinden, wie ein Naturforscher in einem Urwald, wo zahllose Verschlingungen von Lianen die klare Unterscheidung der Formenfülle der allseitig ineinander verwobenen Vegetation erschweren. Aber auch solche Verschlingungen und Verschleierungen müssen als ebenso volle Wirklichkeiten anerkannt und entwirrt werden und dem durchdringenden Geistesblick müssen sich die Nebel der Innerlichkeit ebenso auflösen, wie dem Astronomen die Sternennebel, — dem Astronomen, dem sich selbst die »unauflöslchen« gasartigen Nebel bis in ihre Elemente auflösen. Alles muß als vollwirkliches Spiel der in lebendiger Einheit sich betätigenden Urwirklichkeit sich darstellen, die wir selbst sind, und das »heilige Ja- und Amenfagen« zu allen Formen innerer Erlebnisse, welches unser Prophet Friedrich Nietzsche als Kennzeichen des dritten Weltalters verkündet, muß bis auf das i-Pünktchen erfüllt werden. Gewißheit, Zweifel und Widerspruch sind nur auf diesem Boden der rückhaltslosen Anerkennung der inneren Tatsachen und Erlebnisse möglich. Und die Negationen auf diesem Gebiete müssen sich als Positionen und zwar als ungeheuerste Positionen enthüllen, wo der Geist alles Einzelne, Sinnlich-Bestimmte nur hinter seiner eigenen grenzenlosen Fülle verbirgt, die in ihren allumfassenden Perspektiven nichts Besonderes oder Vereinzelt hervortreten läßt. Hinter dem Nichts selbst muß sich in solcher Ergründung das All finden, wie Faust fordert, denn vom Nichts weiß nur der denkende Geist, und in ihm weiß er so recht eigentlich nur von sich selbst.

Das zweite große Bedenken ist das der Mitteilbarkeit. Dieses Bedenken fällt in dem Maß schwer ins Gewicht, als der Lebenskreis, den wir ins Auge fassen, auch primitivere, niedrige, untermenschliche, ja untertierische Formen, dumpfe sinnliche Gefühle der tiefsten Art umfaßt. Wie weit solche im Licht der höheren Erlebnisse sich erhellen lassen, wäre hier die alleinige Frage. Aber wo unser eigentliches höheres Interesse sich vereinigt, bei den höheren Formen der Erlebnisse lichtet sich die Aussicht in dem Maß, als wir emporsteigen. Es gibt doch auch sonnenhelle, schlechthin mitteilbare Erlebnisse universeller Art. Doch hier stoßen wir auf die Merkwürdigkeit, daß diese höheren und höchsten Erlebnisse, die im Lichte der Allheit und Ewigkeit glänzen, diese Erlebnisse, die erst den Menschen zum Menschen machen, gar nicht als Erlebnisse zu gelten pflegen, und daß der Mensch alles möglich Andere aber nicht sich selbst zu erleben pflegt, daß ihm nichts ferner und fremder ist, als er sich selbst.

Eben dieser spezifisch menschliche Lebenskreis ist für ihn nur ein Mittel, ein Werkzeug, um Anderes, was allerdings auch in seinen Lebenskreis tritt, zu erfassen, zu bearbeiten, zu erleuchten. Sein eigentümliches menschliches Funktionieren erscheint ihm nur als Form und Werkzeug des Naturerkennens. Es hat dies seinen Grund darin, daß die noch unentwickelte Geistigkeit des Menschen der bisherigen Weltepoche den Blick nach außen richtet, alles in der Form des Naturerkennens und nach seinem Gesichtspunkt betrachtet und nur allmählich zur großen Aufgabe des Selbsterkennens heranreifen konnte.

So wie nun Mathematik nur dadurch zur positiven apodiktischen Wissenschaft wird, daß sie im Besitz des inneren Gegenstandes, denselben im Licht der unmittelbaren Anschauung dieser Innerlichkeit darstellt, so auch dieses grundlegende Erkennen. Auch hier wird die

Anschauung zum unzweideutigen Mittel der Mitteilung. Aber sie ist hier noch mehr. Sie ist das große Teleskop, welches uns alle die innerlichen Nebel der Begriffsbildung auflöst, den wunderbaren Reichtum jener innerlichen Himmelstiefen offenbar macht und Sternenhelle und Sonnenhelle überall dort breitet, wo der nach außen blickende, sich selbst entfremdete Geist nur die Öde toter Formen oder mystische Jenseitigkeiten sieht. Die Intuition des sich selbst erkennenden Geistes führt allein zur Auflösung aller Nebel abstrakter Begrifflichkeit und aller Gespenster der Jenseitigkeit in sonnenheller Innerlichkeit des Schauens und Lebens.

Haben sich aber endlich, nach langem Ringen der Sonne des Selbsterkennens diese Nebel gelichtet, so wird auch die alte gnostische Prophezeiung in Erfüllung gehen, dergemäß der Mensch auf den Thron des Verführers erhoben wird, des gefallenen Morgensternes, der seinen Sitz über alle Sterne Gottes erhöht hat. Mit dem unendlichen Selbstbewußtsein, welches die Allanschauungen der eigenen Innerlichkeit als die eigenste Wirklichkeit des Menschengeistes erkennt, wird dieser endlich frei, — frei vom beengenden Wahn, der ihn in den Staub beugt, frei von der inneren Zerrissenheit, die das Wesen mit dem unendlichen Bewußtsein und dem endlichen Selbstbewußtsein kennzeichnet und ihm in seiner Geschichte bis auf den heutigen Tag das Zeichen entwürdigender Knechtschaft auf die Stirne drückt. Und mit dieser Freiheit erst eröffnet sich ihm der Weg nach den Paradiesen höherer Innerlichkeit.

Es führt die intuitive Erkenntnis darum auch durchaus nicht zu einem Schwärmen in phantastisch jenseitige Regionen, sondern es soll die uralte Sehnsucht nach höheren Sphären, in ihren tiefsten Wurzeln als ein noch ungeklärtes Ringen nach den Tiefen des Selbsterkennens nachgewiesen werden. Alles Jenseitige soll vielmehr als das Diesseitigste, als die Wirklichkeit der

eigenen Innerlichkeit nachgewiesen werden. Es soll gezeigt werden, daß sich unter der Hülle eben der banalsten logischen und moralischen Bewußtseinsformen, wie sie selbst dem einfachsten Menschen innewohnen, jenes mit dem Sonnenaufgang der Selbsterkenntnis sich enthüllende hohe Wunder aller Wunder, die überkosmische, die göttliche Natur des Menschen sich birgt. Diesen Acker der Innerlichkeit gilt es in harter, strenger Arbeit aufzuackern, um so allein den verborgenen Schatz des inneren Himmelreiches an das Tageslicht zu fördern.





I. Grundlegender Teil.

Ursprung der Philosophie.

Der vorgeschichtliche Mensch lebte noch im paradiesischen Glauben an die Wirklichkeit seiner innerlichen Bilderwelt. Sowohl die Erkenntnisbilder, die infolge der Anregung äußerer Sinne hervorgingen, wie diejenigen, welche als Produkt der eigenartigen Selbsttätigkeit der Phantasie, auf Grund einer verborgenen Gesetzmäßigkeit aufblühten und ihn in den Paradieses-Garten der Sage, der Mythe geleiteten, galten für Wirklichkeiten eigener Art, in der Weise, daß ursprünglich selbst zwischen diesen verschiedenen Sphären innerer Erlebnisse kein wesentlicher Unterschied vorzuwalten schien. Hielt man doch selbst die Traumererscheinungen der Erinnerungsbilder Verstorbener einfach für wirklich erfolgte Besuche und erschien der Schlafende selbst ähnlich dem Toten, gewissermaßen als Leichnam, dessen Seele einstweilen Wanderungen machen und im Traume mit anderen Menschen in Verkehr treten konnte. Hinter der Welt der Erscheinungen, der Erlebnisse irgend eine andere ursprüngliche Wirklichkeit, ein ihnen zugrundeliegendes Sein zu suchen, konnte dem Menschen auf dieser kindlichen Stufe des geistigen Bewußtseins nicht in den Sinn kommen. Erlebnis, Erscheinung und Sein oder Existenz waren für ihn noch ganz ein und dasselbe.

Allerdings hatte sich, schon mit dem Entstehen der einfachen sinnlichen Erkenntnisbilder eine Ummodelung

des durch die Sinneswahrnehmungen gegebenen Materials der Erscheinungen ergeben, ja ergeben schon für das höhere Tier und nicht bloß für den Menschen. Es reichen nämlich die Daten unmittelbarer Sinneswahrnehmung auch in den höchsten Formen derselben nicht über zweidimensionale Bilder hinaus. Es bedarf das inbezug auf die optischen Bilder, die z. B. dem Blindgeborenen als ebenso flächenhaft erscheinen, wie uns eine Malerei, keiner weiteren Erläuterung. Aber auch die Taftwahrnehmungen reichen nie über das Konstatieren der Beschaffenheit von Oberflächen hinaus, und nehmen wir z. B. den Wurm im Innern des Holzes nur wahr, wenn wir ihn auf der Oberfläche bloßlegen. Allerdings verbindet sich mit der Wahrnehmung von Oberflächen und von veränderten Richtungsfühlen automatisch das Bild eines dreidimensionalen Hintergrundes, der in ungefährer Richtigkeit den Raumverhältnissen des wahrgenommenen Gegenstandes entspricht. Aber es wäre ein Irrtum, zu meinen, daß dieser dreidimensionale Hintergrund mit seiner für den gröberen gemeinen Bedarf genügenden Richtigkeit der Nachbildung einfach mit der äußerlichen Sinneswahrnehmung gegeben wäre. Diese annähernd korrekte Nachbildung, diese zutreffende Anpassung eines entsprechenden dreidimensionalen Erkenntnisbildes wird nur durch eine langwierige Übung der Art sowie auch des Individuums erreicht. Der Säugling tastet nach dem Monde und bildet sich auch im Kreise der Taftwahrnehmungen nur ganz allmählich die im Kampf um die Existenz nötigen ungefähre korrekten dreidimensionalen Erkenntnisbilder. Die Resultate einer solchen langwierigen Einübung der Art und des Individuums, werden von dem entwickelten Individuum dann freilich als Fertiges und mit der einfachen Sinneswahrnehmung ohne weiteres Gegebenes betrachtet. Diese Ummodellung und Ausgestaltung des sinnlichen Erkenntnisbildes fällt also nicht

in das deutliche Bewußtsein, und der Mensch dieser naiven, primitiven Entwicklungsstufe ebenso, wie schon das höhere Tier lebt daher im Kreise seiner inneren Erlebnisse als in einer Welt von Existenzen und Seinsformen, wo eine Differenz von Sein und Erscheinen noch in keiner irgendwie merklichen Weise ins Bewußtsein getreten ist.

Mit der fortschreitenden Entwicklung des Naturerkennens, mit dem immer reicheren Material der Wahrnehmungen, mit den sich immer mehr steigenden Forderungen, die der Mensch in bezug auf Umfang und Feinheit der Gliederung der Erkenntnisbilder stellt, tritt jedoch die Unvollkommenheit des durch die Sinne gegebenen und auf der Grundlage solcher primitiven automatisch eingeübten Fertigkeit der Herstellung dreidimensionaler Erkenntnisbilder sich gestaltenden Naturerkennens immer deutlicher ins Bewußtsein. Die anfangs nur vereinzelt sich zeigenden Beispiele von trügerischen Wahrnehmungsbildern führen so schließlich auf einer höheren Kulturstufe zur Erkenntnis der trügerischen Natur der Sinneserscheinungen überhaupt.

Mit diesem wichtigen Schritt kommt der Mensch erst zum deutlichen Bewußtsein, daß in seiner Innenwelt nicht die Originale einer außer unserem Lebenskreise gegebenen Sinnenwelt, sondern nur Abbilder und zwar unvollkommene Abbilder jener Außenwelt gegeben sind. Es werden also im ursprünglichen naiven Zustande des Naturerkennens die Abbilder in unserer Innenwelt gar nicht als solche gewußt, sondern sie gelten einfach als die Originale und die ursprünglichen äußerlichen Existenzen selbst. Es befinnt sich nämlich das geistige Individuum auf dieser Stufe auf sich selbst auch nur in der Form eines einfachen sinnlichen Bildes, das es sich auf Grund seiner sinnlichen Wahrnehmungen bei Gelegenheit der Beobachtung des eigenen Leibes ebenfalls herstellt, wie das Bild der außer ihm befindlichen

sonstigen sinnlichen Wirklichkeiten auf Grund der Beobachtung dieser. Alle diese Bilder treten ihm in der Form der Anschauung, in der Weise des räumlichen Außereinanderseins, also in der Gestalt einer räumlich-sinnlichen Außenwelt entgegen. Da sich diese Bilder alle unmittelbar automatisch als dreidimensionale Wirklichkeiten präsentieren und weder von einem Prozeß ihrer Entstehung und Hervorbringung im Kreise der Innenwelt des Individuums noch von einer Innenwelt überhaupt im Gegensatz zur Außenwelt gewußt wird, so werden alle diese als gleich innerlich und äußerlich erlebten Bilder von den äußeren Gegenständen gar nicht wesentlich unterschieden und als Formen und Produkte unserer Innenwelt auch noch gar nicht entgegengestellt. Das eigene Ich, der Wahrnehmende gilt als ein ebenfolches dreidimensionales Bild im Kreise der anderen Bilder, die die Außenwelt gestalten, und ist einfach als Glied dieser Außenwelt gegeben. Allerdings hat das eigene Ich auch hier seine eigentümliche zentrale Rolle, insofern sich nicht bloß alle sonstigen Bilder der Außenwelt um dieses Bild gruppieren und zu demselben in Beziehung treten, sondern auch alle die unanschaulichen Gefühlstöne einfach sinnlicher oder höherer Art, ebenso wie die Triebe und Willensregungen, die sich an dieses Punktuelle der Gefühlswelt in eigentümlich linearer Weise angliedern, gewissermaßen von hier ausstrahlen, werden mit dem Bilde des eigenen Ich in unmittelbare Verbindung gesetzt, gewissermaßen in daselbe projiziert. Wird hiermit allerdings, in diesem Sinne eines Punktuellen des Gefühlslebens dem eigenen Ich neben seiner Äußerlichkeit, die sich im Nebeneinander des Bildlichen darstellt, auch eine eigene Innerlichkeit zugeschrieben, so doch in ganz ähnlicher Weise auch den sonstigen bildlichen Gestalten dieser Außenwelt. Hier haben wir also in der Form einer, hier vornehmlich einfach sinnlich gefaßten punktuellen Emp-

findungs- und linearen Triebwelt, die sich dem im Räumlich-Bildlichen erfaßten Äußerlichen entgegenstellt, die einfachste Form der Unterscheidung des Subjektiv-Innerlichen vom Objektiv-Äußerlichen gegeben.

Es ist also vor allem die Welt unanschaulicher punktueller, räumlich sich nicht darstellender Empfindungen und Gefühlsregungen sinnlicher und geistiger Art – (wobei wir vorläufig ganz dahingestellt sein lassen, worin der Tatbestand solcher »geistiger« Erlebnisse eigentlich bestehe) und ferner gewissermaßen linearer Strebungen oder Willensregungen aktiver und passiver Art (für die passiven können die Direktionsgefühle als Beispiel dienen), die sich schon von den deutlich räumlich zweidimensional ausgedehnten Bildern der Sinneswahrnehmung und ferner von den dreidimensionalen Erkenntnisbildern, deren Hintergrund die höhere synthetische Funktion der Phantasie webt, unterscheiden. Da diese Erlebnisse, welche, wie sich leicht nachweisen läßt, als Hauptmerkmal der Unterscheidung einen verschiedenartigen Charakter der Dimension zeigen, denn doch in einer Lebenseinheit innig verwoben sind, so werden sie in solcher innigen Beziehung der Lebenseinheit des Individuums verwoben, in diesem Sinne ineinander projiziert und in den ersten Stadien geistiger Entwicklung auch gar nicht deutlich zergliedert oder getrennt, sondern in dieser Einheitlichkeit des Erlebens, sowohl in bezug auf die Individualität des Betrachtenden, wie auch auf die der beliebigen Dinge der Außenwelt bezogen. Baum und Quell, Strom und Meer, Himmel und Erde erscheinen als Wesen mit eben solchen Empfindungen und Willensstrebungen ausgestattet, wie der Mensch selbst, sie erscheinen in gleicher Weise als Subjekte, als »Geister«, als beseelte Wesen, wenn wir diese Worte in dem ursprünglichen, naiven, vom Körperlichen, Sinnlich-Bildlichen, Objektiven hier noch gar nicht getrennten Sinne hier anwenden wollen.

Wir haben aber hiermit zugleich, trotz dieser hier noch ungetrennten Einheit des Erlebnisses den Grund des später so geheimnisvoll, ja unüberbrückbar scheinenden Gegensatzes des Subjektiven und Objektiven, der in viel späteren Zeitaltern dem Geist so große und fundamentale Schwierigkeiten zu bieten schien, in seiner einfachsten, primitivsten und damit relativ durchsichtigsten Form aufgedeckt. Der Grund dieses Gegensatzes hat sich nämlich als ein Dimensionsgegensatz enthüllt. Es erscheint das sich noch räumlich nicht darstellende Material punktuell unanschaulicher Empfindungen und Gefühle, der bloß linearen Charakter zeigenden Welt der Strebungen und Direktionsgefühle gegenüber als fundamental Unterschiedenes, welches sich den zweidimensionalen Bildern der Sinne und dreidimensionalen der Phantasie ebenso entgegenstellt und von denselben durch die Kluft der Dimension in ähnlicher Weise getrennt, wie der mathematische Punkt oder die Linie sich von der Fläche oder vom stereometrischen Körper unterscheidet. Erscheinen nun die mathematischen Dimensionsbestimmungen durch Klüfte der Unendlichkeit voneinander getrennt, so erscheint auch bei den einfach sinnlichen Erlebnissen, die einen ähnlichen Charakter wie jene mathematischen Bestimmungen zeigen, wenn auch nicht ein Gegensatz der Unendlichkeit, so doch ein diesem ähnlicher tiefgehender, fundamentaler Gegensatz. So wenig sich nun mathematische Linien aus Punkten oder Flächen aus Linien zusammensetzen lassen, so wenig scheint es für das Bewußtsein möglich, den tiefgehenden qualitativen Gegensatz, den punktuellen Empfindungen, linearen Strebungen, zweidimensionale Bilder und dreidimensionale sinnliche Bilder zeigen, durch Häufung von etwas Gleichartigen der entsprechenden tieferen Stufe zu überbrücken. Es läßt sich so ganz gut begreifen, daß derselbe fundamentale Gegensatz eben dort, wo er noch nicht zum wissenschaftlich deutlichen Bewußtsein ge-

kommen ist, sondern nur als diese einfache Tatsache ins Bewußtsein getreten ist, als Erlebnis eines solchen ganz gründlich Verschiedenen erscheint, welches aus einem Gleichartigen nicht mehr verstandesmäßig in irgendeiner Weise erklärt und auseinandergelegt werden kann.

Ist die Herstellung von Erkenntnisbildern, die, wenn auch nur in groben Umrissen die Beschaffenheit und den Zusammenhang der sinnlichen Außenwelt abbilden, eine Grundbedingung, unter der allein sich schon das höhere Tier im Kampf um die Existenz erhält, so wird nur eine detaillierte und genauere Darstellung dieser Beschaffenheit und dieses Zusammenhanges in entsprechenden verfeinerten Abbildern des fortschreitenden Naturerkennens diejenige Herrschaft über die sinnliche Außenwelt, die Natur anbahnen, die die Voraussetzung höherer Formen der menschlichen Kultur wird. Eine solche verfeinerte Anpassung und gesteigerte Korrektur der Erkenntnisbilder bringt aber die Kluft, die das einfache Material der bildlich-sinnlichen Wahrnehmung von solchen Erkenntnisformen und deren einheitlichem Weltbild trennt, immer klarer zum Bewußtsein. Der Mensch gelangt schließlich zum Bewußtsein, daß sich in solcher Weise niemals vollkommen zutreffende Abbildungen einer sinnlichen Außenwelt herstellen lassen, sondern daß er mit dem fortschreitenden Naturerkennen sich der vollkommen zutreffenden Nachbildung im besten Fall allmählich annähern kann, ohne das Original selbst je erreichen zu können.

Mit dieser Erkenntnis gewinnt der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven eine neue Gestalt. Es wird nun der ganze Umkreis des Materials der einfachen Sinneswahrnehmung nicht bloß, sondern auch der mit ihm verbundene Kreis der Erkenntnisbilder, der aus der Phantasie hervorgehend, den Sachverhalt der Außenwelt der Sinne bloß annähernd richtig abbildet, in

den Kreis des Subjektiven verwiesen. Als eigentlich Objektives oder eigentlich Gegenständliches erscheint nur das auf dem Wege solcher bildlichen Nachbildung unerreichbare Original.

Über dieses Original macht sich nun der Mensch Gedanken und zwar Gedanken im eigentlichen Sinn, nicht bloß Bilder oder Vorstellungen der Phantasie. Worin bestehen nun solche Gedanken? Da sich nunmehr in den Gedanken die allein wahrhafte Natur, das eigentliche Original der Existenzen der Außenwelt irgendwie abbilden soll, repräsentieren schließlich nur Gedankenformen diese ursprüngliche Existenz selbst, nach der Anschauungsweise des im engeren Sinne des Wortes denkenden Bewußtseins.

Die Phantasie war nicht bloß durch die höhere Zusammenfassung (Synthese), die sich aus der dreidimensionalen Natur ihrer Tätigkeitsweise ergab, sondern insbesondere auch durch die hochgradige Bildsamkeit dieser formbildenden Tätigkeit geeignet, sich allen Daten und Verhältnissen der Sinne anzupassen, und so annähernd ein entsprechendes Abbild herzustellen.

Das ungleich vollendetere Abbild der Sinnenwelt stellt sich also nur in einem höheren Funktionskreis, mit Hilfe der Gedankentätigkeit her. Die Funktion des Denkens gleicht einem Netz von unendlicher Feinheit, das sich selbst den feinsten Einzelheiten sinnlicher Eigentümlichkeiten anzuschmiegen fähig ist, ja an Feinheit alle Feinheit sinnlicher Erlebnisse weit übertrifft. Sie gleicht einen Mikroskop mit einer Mikrometerschraube, die sich den feinsten Eigentümlichkeiten des Gegenstandes und des Auges anschmiegt in einer unermesslich feinen Abstufung der Bestimmungen, mit denen es sich anpaßt. Das deutlichste Beispiel für streng gedankliche Bestimmtheit bleibt die mathematische Anschauung. Das Dreieck z. B. bedeutet nicht irgendein sinnlich angeschauter oder in der Phantasie vorgestelltes Bild des Dreieckes, sondern alle möglichen

Dreiecke, wie wir dann wissen, daß ein beliebiges Gesetz des Dreieckes für alle Dreiecke schlechthin Geltung habe. Nun aber wissen wir, daß zwischen den Grenzen der geringsten Neigung eines Winkels unendlich viele Fälle von Winkelstellungen möglich sind, und wir wissen, daß für alle diese Fälle die Gesetze des Dreieckes in gleicher Weise Geltung haben; wir übersehen dies gegenwärtig mit einem unteilbaren Blick. Denn von einer Bewegung des Winkels (wie etwa der gute Benecke die Frage nach dem Muster des Diogenes, der mit seinem Gehen den Eleaten widerlegt zu haben glaubt, zu umgehen sucht) wissen wir mathematisch doch nur durch die Vergegenwärtigung, also Fixierung der erinnerten, unendlich möglichen Zwischenstationen. Das Gesetz des Denkens ist das starkste, schlechthin für alle möglichen Fälle bestimmte, krystallhelle und demantharte nur dadurch, daß die Denkfunktion vielmehr das Bildsamste, Schmiegsamste, Weichste, Zarteste, das Variabelste ist. Die höhere Mathematik hat schließlich mit der Einsicht, daß die scheinbar starren Formen der elementaren Mathematik eigentlich Funktionen, Fluxionen sind, mit den Gesetzen dieser ins Unendliche mündenden Varianten den Einblick in das Geheimnis der mathematischen und damit, wie wir sehen werden, der elementaren Denkfunktion überhaupt möglich gemacht.

Vergleichen wir also die Denkfunktion der Phantasiafunktion, so zeigt sich in ihr so recht der Sprung in ein unendlich Feineres der Gliederung und ein unendlich Umfassenderes, eigentlich ein Großes über aller Größe bildlicher Ausdehnung, die die Phantasia darstellt, in der Gestalt des geometrischen Raumes, also wieder das, was man als Sprung in eine neue höhere Dimensionsbestimmung bezeichnen könnte. Hiermit ist zugleich eine neue höhere Form des Objektiven in der Denkfunktion gegeben.

Diese spezifisch menschliche Funktion, das Denken

wurde ursprünglich als bloßes Werkzeug zum Behuf der Herstellung möglichst entsprechender Nachbilder einer außer uns befindlichen Welt der Sinne und nicht für sich selbst betrachtet und zum Gegenstand der Forschung gemacht. Als Gegenstand und Wirklichkeit gilt hier nur das Sinnenbild, sofern es als Repräsentant einer äußeren Wirklichkeit gilt. Aber in ähnlicher Weise wie das optische Instrument seine Eigentümlichkeiten auf das Bild überträgt und der Astronom z. B. diese bei der endgiltigen Feststellung seiner Resultate ausschalten muß, so überträgt und zwar in ungleich höherem Maße dieses gewaltigste aller Instrumente, mit welchem der Mensch in die Tiefen der Natur schaut, das Denken seine Eigentümlichkeiten auf den Gegenstand, der ganz in seinem Lichte, ganz durchdrungen von dem eigentümlichen Element, in welchem sich nun die relativ vollendetsten Nachbildungen einer sinnlichen Außenwelt darstellen, ins Bewußtsein tritt. Da das Denken also allein der ursprünglichen Wirklichkeit der Außenwelt in möglichst getreuen Nachbildungen von dieser Seite am nächsten kommt, so erscheinen schließlich in einer unvermeidlichen optischen Täuschung des Intellektes die Eigentümlichkeiten des Intellektes und der Denkfunktion als die »primären«, als die ursprünglichen allein objektiven Eigentümlichkeiten der Sinnenwelt, der Natur. Es erscheinen schließlich die Eigentümlichkeiten, die der sinnlichen Empfindung und Anschauung als solcher zukommen als »sekundäre« subjektive Eigenschaften, die nicht den wirklichen Gegenständen der Außenwelt, sondern nur uns zukommen, als eine Art illusorischer Schein, als »bloßes Phänomen«, dem die gedanklich gefälschte, die mit dem Charakter und den Eigentümlichkeiten der Gedankenfunktion bekleidete Sinnenwelt (der allmählich eben der spezifisch-sinnliche Charakter verloren ging) die Sinnenwelt also als ursprünglich logische oder gedankliche Wirklichkeit, als Noumenal-

welt, als die wahrhafte und ursprüngliche objektive Wirklichkeit entgegengestellt wird.

Wir haben gesehen wie der geschichtliche Prozeß des sich immer mehr vollendenden Naturerkennens sozusagen als trübende Nebenerscheinung, als Schlacke, die das aus dem Schmelzungsprozesse hervorgehende edle Metall des möglichst vollendeten Naturerkennens hinter sich läßt, eine eigentümliche Fälschung der Grundanschauung aller Wirklichkeit und Natur resultieren mußte und daß diese Fälschung in dem Maß sich steigern mußte, als dieser Prozeß des Erkennens sich vollendete. Diese Fälschung hat, der soeben beschriebenen Natur des Vorganges gemäß, die Eigentümlichkeit, daß sie nicht so sehr die Details der Einzelbilder berührt, die vielmehr in immer gesteigerter Feinheit und Korrektheit und immer deutlicherem Zusammenhang hervorgehen, sondern sozusagen nur das Grundelement, in welchem sich diese Nachbildungen ausprägen, berührt und in einer Weise umbildet, die der ursprünglichen Beschaffenheit des Sinnenlebens, welches sich in ihnen abbilden soll, immer mehr entfremdet erscheint. Die eigentliche Naturforschung wird also hiervon nicht berührt, und diese logische Fälschung des Grundelementes der Anschauung, in welchem die durch das Medium des Gedankens hindurchgegangenen Bilder des Naturgeschehens sich ausprägen, berührt den Naturforscher überhaupt ebenso wenig, wie etwa den Paläontologen das Material des Gesteins, in welchem sich die vorgeschichtlichen Pflanzen- und Tierformen einprägen. Es berührt diese logische Umformung der Grundanschauung also die Naturwissenschaft als solche nicht; — sie gehört in ein anderes Gebiet, ihre Grundformen werden die Grundsteine einer anderen Wissenschaft, — der Philosophie.

Aber noch von einer anderen Seite bereitete sich die Weltepoche vor, die man das Weltalter der Philo-

sophie nennen kann, und entwickelten sich in organischer Notwendigkeit die geschichtlichen Grundlagen dieser neuen Form einer Wissenschaft, die einerseits in allen ihren Phasen den ungeheuersten Irrtum des menschlichen Geschlechts darstellt, aber andererseits die große geschichtlich notwendige Vorbereitung des positiven wissenschaftlichen Erkennens bildet, also eine kulturelle und Geistesarbeit von höchster Wichtigkeit darstellt, ohne welche der geistige Fortschritt des menschlichen Geschlechtes eben von seiner wesentlichsten Seite unmöglich gewesen wäre.

Mit der stufenweisen Vervollkommnung des Naturerkennens sind, wie die bisherigen Darlegungen nachweisen, neben dem Lebenskreise des einfach sinnlichen Wahrnehmens auch andere Funktionskreise und Erlebnisse höherer und feinerer Art, schon um der Vermittlung dieses vollkommeneren Naturerkennens willen, immer mehr in den Vordergrund getreten und mußten, schon infolge der Einübung derselben, die in solcher Anwendung dieser eigentümlichen Tätigkeiten eintrat, wie das bei jeder eingeübten Tätigkeitsform der Fall ist, immer robustere, intensivere, im Kreise des Bewußtseins sich immer deutlicher geltend machende Gestalt gewinnen. Es mußte sich also in erster Linie die Phantasie kräftigen, ihr Funktionskreis eine immer lebendigere umfassende mächtige Gestalt gewinnen. In zweiter Linie mußte dann diejenige Funktionsweise, die wir als das logisch-mathematische Denken bezeichnen können, sich kräftigen und aus der unmerklichen, schattenhaften, dem Nichts gleichzustellenden Form, die sie anfangs zeigt, sich zu einer immer bewußteren, deutlicheren, lebendigeren Form, zu einem Erlebnisse ausgestalten, welches schließlich selbst zum Gegenstand der Forschung werden konnte. Es mußten diese Erlebnisse höherer Art immer deutlicher als solche, als Erlebnisse und innere Wirklichkeiten im allgemeinen Weltbild, in der Anschauung,

die man sich von dem alle Lebensformen umfassenden, in diesem Sinne also vom absoluten Univerfum machte, zur Geltung kommen, während dem gemeinen Sinn nur die elementarsten, tiefstehendsten Formen der inneren Lebenswirklichkeit als Erlebnisse gelten.

Daß alle diese, so wesentlich verschiedenen Lebensformen oder Erlebnisse denn doch in einer Lebens-einheit zusammenhängen, dafür legt eben das einheitliche Bewußtsein des Menschen selbst, seine Lebenseinheit, in der er von allen diesen weiß, zweifellos Zeugnis ab. Es war also die Lebenswirklichkeit aller dieser verschiedenen Erlebnisse als eine ursprünglich einheitliche zu fassen, wenn man nicht mit sich selbst, mit der ursprünglichen Einheit, in welcher jeder Mensch dieselben tatsächlich erlebt, in Widerspruch geraten wollte.

Die Herstellung der Einheit im allgemeinen Weltbilde machte dem Menschen der mythischen Weltperiode deswegen die geringste Schwierigkeit, weil bei diesem nur noch eine Lebensform, nur noch eine Anschauungsweise derart mächtig im Vordergrund stand, daß sie die Andern sich vollkommen verschmolz und eine selbständige Geltung derselben gar nicht gestattete. Es war das die der sinnlich-bildlichen Funktionsweise, insbesondere in der Gestalt, wie sie die produktive Phantasie repräsentierte, die in erster Linie berufen war, annähernd brauchbare, für den gemeinen Bedarf und die größere Anwendung geeignete Erkenntnisbilder herzustellen. In der Gestalt dieser Funktion stellte sich denn ursprünglich auch das allgemeine Weltbild her. Ist die lebendige Einheit, in der sich alle die fundamental verschiedenen Erlebnisse oder Lebenssphären im Menschen darstellen, der Mensch selbst, so stellt sich für ihn die schlechthinige Lebenseinheit aller Lebensformen, die das absolute Univerfum in dem oben angedeuteten Sinne bedeuten soll, in ganz sachgemäßer Weise, in menschlicher Form dar. Dies gilt auch, wenn wir uns

vorläufig einer naturalistischen Anschauungs- und Ausdrucksweise anbequemen möchten, dergemäß der Mensch nichts als die höchstentwickelte Form der Natur darstellt. Denn als diese höchste Stufe begreift er alle tieferen elementaren Formen des Erlebens, allerdings in der spezifischen Form seines höchsten Erlebens in sich und ist die Natur erst in ihm, in der »Krone der Schöpfung« vollkommen entfaltet und begriffen, so daß erst mit dem Menschen die Natur sozusagen ihr letztes Wort ausgesprochen hat, das große Wort, welches alle ihre Worte in sich birgt.

Es ist hier die Einsicht, daß höhere Lebensformen nur in einer Weise, die der Stufenfolge geometrischer Dimensionen ähnlich ist, also nur als höhere Dimensionen möglich sind, von der größten, ja von grundlegender Bedeutung für eine positive Erkenntnis solcher Formen. Es war von jeher das große Rätsel, wie solche fundamentale Gegenfätze des Lebens, wie Geistiges und Körperliches, Gedanklich-Universelles und Sinnlich-Bildliches überhaupt miteinander in Verbindung treten, und in einer Lebenseinheit, die doch der Mensch darstellt, begriffen und erlebt werden können. Diese Lebenseinheit fundamental verschiedener Erlebnisse wäre unmöglich, wenn einfach nur eine beliebige Steigerung, Potenzierung oder Stufenfolge höherer Art vorläge, die sich hoch, ja unendlich hoch über die tiefere erhebt und so von ihr entfernt, denn damit ginge ja eben die Verbindung mit dem Tieferen unrettbar verloren. Daher alle die Schmerzen naturalistischer und idealistischer philosophischer Systeme, die diesen fundamentalen Unterschied hinweg zu deuten, sophistisch zu verwischen suchten, um die Einheit des Erkennens in irgend einer monotonen Einerleiheit herzustellen: die unmögliche Sisyphusarbeit der Philosophie! Eine Lebenseinheit fundamental verschiedener Lebensformen ist nur möglich, wenn die höhere Lebensform im eigenen

Lebenskreis die allen den tieferen entsprechenden Grundformen als Grenzbestimmungen ihrer höheren Vollgestalt in sich darstellt, das heißt, wenn sie höhere Dimensionsstufe ist. Es ist also eigentlich die geometrische Dimensionenabstufung nur ein besonderer Fall, in welchem sich dieses fundamentale Verhältnis und ganz allgemeine Gesetz des Lebens nur in besonders deutlicher Weise darstellt. Es ist ferner auch ein Erkennen nur möglich, wenn in den höheren Lebens- und Anschauungsformen als Erkenntnisformen sich die Natur der tieferen, die als Material des Erkennens dienen, ebenso sachlich darstellen läßt in den tieferen Grenzbestimmungen innerhalb des Anschauungskreises solcher Erkenntnisformen, das heißt, ein Erkennen ist nur auf grund eines Dimensionsverhältnisses der Erkenntnisformen zum Material der Erkenntnis möglich.

Ohne Phantasie, ohne die umbildende variierende Funktion, die die Sinnesbilder den höchst bildfamen Formen dreidimensionalen Schauens anpaßt und in ihnen sachgemäß zusammenfaßt, kann auch schon das höhere Tier nicht bestehen. Beim Menschen hat diese Funktion die höchste Verfeinerung und den höchsten Reichtum erreicht. Sie ist hier vollkommen ins Maßlose übergegangen, ja ins Unermeßliche der Feinheit der Gliederung und dem Umfang nach. Es bleibt demungeachtet das eigentlich Unendliche, welches sich uns im Logisch-Mathematischen, seinem Inbegriff aller Möglichkeiten und seiner schlechthin über alle Räume und Zeiten hinaus geltenden Gesetzmäßigkeit darstellt, für diesen Funktionskreis unerreichbar. Es erlahmt die »kühne Seglerin Phantasie« angesichts des Unendlichen, welches als solches das »Unvorstellbare«, d. h. durch keine Funktion der Phantasie Erfassbare bleibt.

Die außerordentlich gesteigerte Form, in welcher sich

uns die spezifisch menschliche Phantasiafunktion zeigt, gliedert dieselbe jedoch in den Funktionskreis noch höherer Funktionen ein, die nicht mehr dem höheren Tiere, sondern nur dem Menschen zukommen und deren eine wir soeben in der Gestalt des Logisch-Mathematischen beobachtet haben. Wir werden Gelegenheit haben, im Kreis der positiven Erlebnisse des Menschen nachzuweisen, daß uns noch andere und auch noch höhere Funktionsformen zukommen, die mit den schon berührten den Kreis eigentlich menschlichen Erlebens konstituieren. Da aber alle diese Lebensformen in organischer Einheit der Lebensbetätigung miteinander stehen, so werden sie sich gegenseitig beeinflussen und sowohl die höheren auf die niederen, als auch umgekehrt ihren formenden Einfluß ausüben, sich gegenseitig in dieser Lebenseinheit regulieren und bestimmen. Die Bilderwelt menschlicher Phantasia wird demnach nicht bloß von den tieferen Lebensformen, von den einfach sinnlichen Empfindungen, von unseren sinnlichen Strebungen und Willensregungen und Begierden, von den Bildern, welche uns die äußerlich sinnliche Wahrnehmung zuführt, beeinflußt und in der Ausgestaltung ihres Formenreichtums bestimmt sein, sondern sie wird ebenso von den höheren Lebens- oder Funktionskreisen geformt, reguliert und beeinflußt werden. Ganz im allgemeinen können wir diesen Einfluß höherer und niederer Funktionskreise wohl damit kennzeichnen, daß die niederen der bestimmten Funktionsweise gewissermaßen das Material zuführen, während die höheren auf ihre Form Einfluß nehmen und die formbildende Tätigkeit als solche repräsentieren, den höheren Normen entsprechend, die eben ihrer Natur zukommen. Es wird nämlich dem Sprachgebrauch gemäß eben der eigentümliche Inhalt der in engeren Kreisen des Lebens sich darstellenden tieferstehenden Funktionen als das Materielle bezeichnet, während die höheren umfassenderen Formen

dem eigentümlichen Dimensionscharakter gemäß, den wir wiederholt berührten, die analogen Momente als ihre Grenzbestimmungen an sich tragen. Es wird so die menschliche Phantasie gerade in ihren höchsten, feinsten bildsamsten Weisen der Ausgestaltung den Stempel höherer Lebensformen an sich tragen und gewissermaßen zum getreuen Spiegel derselben werden, in ihrer bildlichen Form das möglichst sachgemäß zur Darstellung bringen, was sich in den höheren Funktionsweisen in einer Weise darstellt, die wir überbildlich nennen können. Es wird im Ferneren unsere Aufgabe sein, den klaren, den exakten Sinn dieses Wortes festzustellen, und es sei hier nur auf das schon Angeführte hingewiesen, demgemäß z. B. das rein Gedankliche und logisch Begriffliche sich insofern schlechthin über das Bildliche erhebt, als es nicht in irgend einem endlichen Kreise bildlicher Formen befangen bleibt, sondern für alles mögliche Bildliche geltende streng univervelle Gesetze formuliert. Es erscheinen demnach die Formen der schöpferischen Phantasie, wie sie sich schon dem Menschen der vorgeschichtlichen Periode in seiner Sage und Mythe darstellen, nicht als bloße absonderliche Phantasmen, als sinnlos krause Arabesken, die höchstens eine ethnographische, geographische oder auch ökonomische Deutung zulassen möchten. Der unschätzbare Wert dieser Gestaltungen liegt darin, daß in dem weichen bildsamen Material ihres Formenkreises, wie in Wachs, höhere Lebensformen, die erst den Menschen zum Menschen machen, ihre erhabenen Spuren in unverkennbarer Weise eingeprägt haben, so daß auch der höher entwickelte Mensch viel späterer Zeiten, dem sich diese Formen bewußt entfaltet haben, mit Entzücken in jenen kindlichen Bilderträumen das Geheimnis seiner selbst, das hohe Geheimnis des Menschen erkennen wird. Das ist denn auch der Grund, warum diese Sagen und Märchen und Mythen der

Vorwelt einen so tiefen Eindruck auf das Gemüt jedes geistig verfeinerten Menschen und ohnehin auf das unbefangene Gemüt des Kindes machen, welches sich eben anschickt (dem Häckelschen Gesetze gemäß) die Geschichte der Art in verkürzter Form auch intellektuell zu wiederholen.

In der Form der bildlichen Anschauung der Phantasie erscheint demnach dem noch kindlichen, im Paradiese der Bilder verweilenden Menschengemüt nicht irgend eine besondere Form menschlichen Lebens und Erlebens, sondern der Vollgehalt und das ganze Geheimnis des Menschen und aller seiner Lebensformen in unteilbarer Lebenseinheit vereinigt. Das Problem, wie fundamental, ja unendlich verschiedene Lebensformen in einer Lebenseinheit gefaßt werden können, existiert für diesen paradiesischen Zustand des kindlichen Bewußtseins noch gar nicht, wo hinter den bildlichen Formen des Bewußtseins, wie die aufgehende Sonne hinter farbigem Wolken Schleier, sich das höhere, spezifisch Menschliche mit all seinen Schauern der Unendlichkeit in der Gestalt erhabener Gefühle dem Gemüte ebenso felig offenbart wie mystisch verschleiert. Das ganze Univerfum erscheint schließlich in dieser vergeistigt-finnlichen Gestalt als etwas dem individuell Menschlichen Ähnliches, als ins Maßlose, Grenzenlose ausgedehntes Menschenwesen — als göttliche Gestalt.

Mit der Kräftigung, dem intensiveren Hervortreten der intellektuellen Funktion aber muß sich allmählich diese Illusion, als ob das Bildliche, auch in seiner umfassendsten, maßlosesten Form der vollendete, sich selbst genügende, wahrhafte Ausdruck der ursprünglichen Natur der Dinge ebenso wie der vollen Natur des Menschen sein könne, unrettbar auflösen und damit jener schöne Bildertraum der Welt der Mythe. Schon im Paradiese jenes Adam, des vorgeschichtlichen Menschen nämlich, stand der verhängnisvolle Baum der Erkenntnis.

Dieser Baum der Erkenntnis, wie er dort, himmelanstrebend, alle anderen Bäume des Paradieses überragte, war aber nicht der Baum des Lebens. Es war das Bewußtsein der inneren Unendlichkeit, die Grundanlage der logisch-mathematischen Denkfunktion jedem Menschenwesen eingeprägt; durch diese Anlage erst wurde der Mensch zum Menschen, zum homo sapiens. Aber diese sehr hohe und sehr banale Grundanlage, ohne die der Mensch eben gar kein Mensch wäre, war in dieser kindlichen Epoche des menschlichen Bewußtseins noch wenig gekräftigt, wenig intensiv,*) wenig lebendig und ist das auch heute noch bei den meisten Menschen leider noch in sehr geringem Maße. Sie erscheint als dies an sich Überherrliche und wie wir gesehen haben (als der wesentliche Inbegriff alles Möglichen) auch Überreiche, eben wegen ihrer Schattenhaftigkeit, wegen ihres Mangels an Intensität (der alle Einzelheiten in farblosen Perspektiven verschwimmen läßt, wie dem Luftschiffer Erde und Meer in grauen Umrissen), als das Gehaltloseste, Leerste und Dürreste und Lebloseste. Vom Baum der Erkenntnis aus weht also ein Hauch des Todes in die selig duftenden und farbendurchglühnten Auen des Paradieses der Sage. Und diesem Tode ist nunmehr der Mensch verfallen, der nach den verhängnisvollen Früchten dieses Baumes der Erkenntnis greift.

Leben nämlich ist harmonische Einheit aller Lebensformen und Kräfte; Tod ist Zerklüftung und Zerrissenheit, Mangel an Einheit dieser Formen. Jener Adam

*) Intensität bedeutet hier das Hervortreten, das gesteigerte Siegeltendmachen des elementaren Bestandes des Bewußtseins, also in erster Linie des Punktuellen und Linearen der sinnlichen Empfindungselemente. Zur Kategorie wird diese Bestimmung dadurch, daß ein diesem elementaren Bestand der Tätigkeit Entsprechendes überall auch auf höheren Lebensstufen als letzte Grenzbestimmung erscheint, und so interdimensionalen Sinn gewinnt.

– der Mensch des Weltalters der Sage – hatte das Leben, die harmonische Einheit aller seiner Lebensäußerungen, in bildlicher Form, wie sie dem kindlichen Stande seiner Entwicklungsstufe entsprach. Dieses selbe Leben hat aber bis heute jeder Mensch, der in solchem Stand des Bewußtseins sich an Bildern genügen läßt und in ihnen für das harmonisch kindliche Gemüt, die befriedigende Lösung des Geheimnisses seines Lebens und des Lebens sieht. Aber für den Einzelnen ebenso wie für die Menschheit muß unaufhaltsam die Zeit herannahen, wo über dem Bildlichen stehende höhere Formen des Bewußtseins sich in dem Maß intensiv geltend machen, daß sie, als dieser Alles überragende Baum der Erkenntnis, alle anderen Bäume des Bilderparadieses in den Hintergrund treten lassen. Es leuchtet so der Gedanke, der unerbittliche, eiserne unbeugsame Gedanke, das alles durchleuchtende universelle Gesetz gleich dem flammenden Schwert des Cherub auf in einer solchen Seele und verweist den von den Schauern seiner Unendlichkeit durchbehten Menschen aus dem Paradiese der Bilder. Und es ist uns dieses schöne Bild des hebräischen Mythos zugleich ein Beispiel, wie wunderbar sich in der schöpferischen Phantasie der Sachverhalt höherer Erlebnisse, das große Geheimnis der Seele des Einzelnen und das Geheimnis der Jahrtausende und ihrer Entwicklung ausprägt in jener hohen Weisheit der Einfältigen, die allen Verstand der Verständigen überragt. Nicht der Erkennende schreibt in billiger Geistreichheit diesen Bildern solche sinnige Bedeutung zu und sind diese auch nicht der ästhetische Trödel, als welchen sie eine leichte Aufklärung im besten Falle einzuschätzen in der Lage ist, sondern diese Bilder stehen in sachlicher Übereinstimmung mit den höchsten Erlebnissen der Einzelnen und ihrer Entfaltung in der Geschichte deshalb, weil der Genius des Menschen, der Genius der Jahrtausende in ihren Formen, wie in Granit

feine Gestalt ausgemeißelt oder sie vielmehr feinen Formen gemäß so wunderbar zart organisch ausgeformt hat.

Aber dieser Tod des Geistes, der in der Gestalt des Intellektualismus in die Geschichte tritt, ist nicht bloß für sich selbst dieses Gespenst, dieser Schatten, dieses leblose Skelett der Geistigkeit, sondern sein eifriger Hauch zieht fortan durch die ganze Welt der Innerlichkeit, läßt die Blütenhaine der Phantasie dahinwelken, raubt dem schäumenden sinnlichen Leben seine Kraft und läßt es erstarren in leblosen Schemen, die schließlich für die alleinige ursprüngliche Wirklichkeit der Natur gelten. Wir, die wir im Erkennen der höchsten Funktionsweisen menschlicher Innerlichkeit das Paradies dieser Diefelbigkeit von Denken und Leben uns wieder erobern wollen, bezeichnen daher auch das Denken und seine Formen als Erlebnisse. Im gemeinen Sprachgebrauch, auch der Philosophen, aber gilt all das Objektive im logisch gedanklichen Sinn als leblose Form und nicht als Erlebnis. Der Erkennende erst kommt dazu, sein Denken zu erleben, es zum Gegenstand sachgemäßer Forschung zu machen.

Seine letzte höchste Blüte hatte die Weltanschauung des Mythos in Griechenland gefeiert, wo das Sinnliche vollkommen vergeistigt und das Geistige ganz verfinnlicht in der schönen Kunst des Hellenismus die erträumte Harmonie von Geist und Sinnlichkeit zur Wirklichkeit gemacht hatte. Diese erste Phase der geschichtlichen Periode aber, die wir die antike Welt nennen, ist aber selbst schon der große Auflösungsprozeß der ursprünglichen vorgeschichtlichen Welt der Sage, der Welt der naiv-sinnlichen Phantome, die in ihrer Maßlosigkeit den Stempel des Menschlichen an sich tragen und in der wunderbarsten Bildsamkeit ihrer Formen zum entsprechenden Medium und Material höherer Lebensformen werden, die in ihnen wie in Wachs das zutreffende Bild ihrer eigenen höheren Natur ausprägen. Wie aber dieser

Prozeß zu feiner Vollendung gediehen ist, sind aber auch diese überbildlichen, streng univervellen Anschauungs- und Lebensformen derart mächtig geworden, daß sie auch als solche, abgesehen von ihrem Ausdruck im Bildlichen unabhängig ins Bewußtsein treten und kraft ihrer höheren Natur nun im Kreise der Weltanschauung eine herrschende Rolle zu übernehmen beginnen.

Die innere Zerklüftung und der gewissermaßen unorganische Zerfall der ursprünglichen Lebenseinheit des Kreises der Lebensfunktionen des Menschen wird aber noch von einer anderen Seite her begreiflich und notwendig. Die lebendige Einheit des Menschenwesens war Tatsache, die innere Harmonie aller feiner Kräfte gegeben im Menschen der vorgeschichtlichen Epoche und der Antike, weil die Lebensform, in der sich wie in einem Brennpunkte alle die Lebensformen vereinigten, selbst eine intensiv lebendige Gestalt war, die gewissermaßen alles Lebenslicht all der anderen in sich absorbierte. Nun aber trat die Herrschaft eine Form des Bewußtseins an, die selbst schattenhaft und unlebendig, diese überwältigende Kraft des Lebens nicht besaß, all die fundamental verschiedenen Erlebnisse, die das menschliche Leben konstituieren, in einer Lebenseinheit zu verschmelzen. Die beginnende Herrschaft der spezifisch logisch-intellektuellen Sphäre bedeutete daher zugleich den inneren Zerfall, die innere Zerklüftung des ganzen Menschenwesens.

Einer solchen inneren Zerklüftung gegenüber, die in dem Maß deutlich ins Bewußtsein trat, als die intellektuelle Sphäre deutlich bewußt zur Geltung kam und ihre Herrschaft verwirklichte, stand aber die Tatsache der ursprünglichen Lebenseinheit des Menschen gegenüber und in einem vorläufig ungelösten Widerspruch mit derselben. Dieser innere Widerspruch, diese innere Zerklüftung zieht nun, mit der erwachenden Wissenschaft, durch die Geschichte und wird als das

große Leid der Menschheit empfunden. Hier ist wieder der Mythos das zutreffende Spiegelbild dieses großen kulturellen Ereignisses, und schon aus Ägypten, wo wir in den Erbauern der Pyramiden (neben den Chaldäern) die ersten Grundleger mathematischer Wissenschaft zu ehren haben, tönt uns die Klage vom zerstückelten Gott Osiris entgegen, so wie aus Asien die vom zerstückelten Zagräos-Bacchos und aus Griechenland vom zerrissenen Sänger Orpheus. Es bleibt das fortan der große Jammer, die »Tragödie des Menschen« durch die Jahrtausende, die Verzweiflung des Faust und des Manfred: das ungelöste eine große Welträtsel, welches zugleich das Rätsel des Menschen ist.

Für den Menschen der mythologischen Stufe des Bewusstseins gab es ein solches Welträtsel nicht, weil für ihn nicht bloß das Ganze der Sinnenwelt und der Wirklichkeit überhaupt als lebendig Einheitliches erschien in der Gestalt der allumfassenden allvereinenden menschenähnlich vorgestellten göttlichen Gewalten, die Alles erfüllten, sondern im eigenen Innern erschienen auch alle Regungen des Bewusstseins in innigster Verschmelzung. Alles Geistige erscheint versinnlicht, alles Sinnliche vergeistigt, alle Lebensformen und Triebe verwoben sich harmonisch in einem ungeteilten Leben. Nunmehr aber kommen die verschiedenen Grundformen der Erlebnisse und Triebe selbständig zur Geltung und ringen um das Übergewicht, um die Herrschaft. Da sie sich für das Erkennen vorläufig nicht von selbst in einer harmonischen Einheit verweben, sucht das Bewußtsein diese Einheit in künstlicher Weise, in planvoll bewußter Form wiederherzustellen.

Es hat sich gezeigt, wie diese große innere Spaltung, die von nun an durch die ganze Geschichte des menschlichen Geschlechts zieht und ihre sittlichen, sozialen, künstlerischen und wissenschaftlichen Konsequenzen zieht, sich mit organischer Notwendigkeit aus dem Prozeß

des fortschreitenden Naturerkennens, gewissermaßen als Schlacke und Nebenprodukt desselben entwickelt hat. Es war daher natürlich, daß man die Heilung des Übels auf den Wegen derselben Gedankenentwicklung suchte, aus denen es hervorgegangen war.

Es wurde dem menschlichen Bewußtsein nun erst offenbar, daß seine Lebenseinheit sich aus fundamental verschiedenen Formen des Lebens zusammensetzte, daß nicht bloß einfache Abstufungen desselben Lebensgrundes, sondern unendlich verschiedene Lebensformen sich hier gegenüberstehen; daß »Abgründe im Gemüte gähnen, die tiefer als die Hölle sind«. Da also diese Einheit sich nunmehr nicht in anschaulicher Weise im Bewußtsein und für das Bewußtsein darstellte, war es aber zweifellos, daß sie tatsächlich doch irgendwie hinter dem anschaulich deutlichen Bewußtsein existieren mußte, da das Leben des Menschen eben ein tatsächlich einheitliches war. Es lag also nahe die Darstellung aller dieser fundamental verschiedenen Lebensformen nach der Weise der Nachbilder, die sich dem Naturerkennen darstellten, als unrichtige Abbilder, als Illusionen zu betrachten, hinter denen man nun die Einheit des Erlebnisses, wie sie sich im menschlichen Totalbewußtsein darstellt, in ähnlicher Weise dachte, wie das verborgene Original, das verborgene Wesen der Natur und ihrer umfassenden Lebenseinheit, dem man sich in den Abbildern des fortschreitenden Naturerkennens nur allmählich annäherte.

Ja dieser Gesichtspunkt schien die Aussicht auf die Möglichkeit zu eröffnen, zu diesem verborgenen Original, diesem verborgenen Lebensgrund, in welchem sich alle Erlebnisse in ihrem ursprünglichen Zusammenhang darstellten mit einem Schlage hindurchzudringen. Bisher war nur eine Form des Erlebnisses bekannt, die sich in sinnlich-bildlicher Form darstellte, und in gleicher Weise das Leben der umgebenden Welt sinnlicher Dinge, wie auch das

eigene Leben des Beobachtenden in zutreffender Weise und einheitlich, in menschenähnlicher Gestalt darstellte, indem sie die Lebenseinheit, wie sie der Mensch im eigenen Innern erlebte, auf das All der Erscheinungen ausdehnte. Der bunte Schleier der kindlichen Bilder des Mythos war aber nunmehr zerrissen, und an die Stelle der Einheit und Einerleiheit des univertellen Erlebnisses war eine Reihe von gegenfälligen Bewußtseins- und Anschauungsformen getreten. Man machte nun Versuche einzelne Erscheinungsweisen aus dem Kreise dieser fundamental verschiedenen herauszugreifen, um in ihnen das gesuchte Original zu entdecken, welches mit einem Schlag den verborgenen Zusammenhang aller Wirklichkeit herzustellen vermöchte. Die Wissenschaft oder Scheinwissenschaft nun, welche diesen Zusammenhang des ganzen Kreises aller Erlebnisse und Erscheinungsformen und in ihr die ursprüngliche Wirklichkeit und das Original, welches sich hinter der bunten Fülle scheinbar zusammenhangsloser Erscheinungen verbarg, in irgendeiner der Grundformen dieses Kreises der Erscheinungen oder Erlebnisse zu enthüllen und darzustellen suchte, war – die Philosophie.

Die Philosophie wollte so die Wissenschaft des letzten Grundes der Erscheinungen und Erlebnisse sein, die Darstellung der einheitlichen Lösung des Lebenskreises fundamental verschiedener Erlebnisse oder Erscheinungen. Als bloße Erscheinungen galten die Erlebnisse nunmehr, da es klar zu sein schien, daß sie nicht Originale, sondern nur mangelhafte und illusorische Abbildungen und verworrene Spiegelbilder eines unbekanntes Originals wären. Nach der Entdeckung dieser einheitlichen Urform aller Wirklichkeiten, die den verborgenen Zusammenhang der Erscheinungen enthüllen sollte, gingen nun die Irrfahrten der Forscher auf diesem Gebiete einer neuentdeckten Wissenschaft. Von der Ursprünglichkeit der in uns gegebenen Erlebnisse,

vom Boden positiver Tatsachen losgerissen, von der Heimatscholle der eigenen Innerlichkeit und ihres zweifellosen Lebensgrundes irrten nun diese Forscher, die Philosophen, Odysseus gleich, vergebens in der Fremde, in fernen Meeren herum. Da sich aber diese gesuchte ursprüngliche Wirklichkeit und Wahrheit täuschend in den verschiedensten Formen des Kreises der inneren Erlebnisse darstellte im Verlaufe dieser Irrgänge und die verschiedenen Philosophen verschiedene Grundformen als das gesuchte eine und einheitliche Grundwesen geltend zu machen suchten, so gleichen die Philosophen andererseits vielmehr den Freiern, die sich vergebens um die Wahrheit, die Penelope bemühen und die mühseligen künstlichen Gespinste, in deren Netz sie die Wahrheit gefangen zu nehmen hoffen, gleichen dem Gewebe dieser Penelope, das immer aufs neue hergestellt, über Nacht wieder aufgetrennt wird, um die illusorischen Hoffnungen des Kreises der Freier immer wieder zu zerstören.

Die beliebigen Erscheinungs- und Lebensformen, in welchen sich die Einheit der fundamental verschiedenen Erlebnisse oder Erscheinungen herstellen sollte, sind nun die Grundformen oder Prinzipie der verschiedenen Philosophien.

Wenn wir diese, nunmehr im Licht der logischen Funktion (als der in solchem Kreise klarsten Form der Anschauungsweise) beleuchteten und zusammengefaßten Erlebnisse jedes einzelnen dieser Kreise als ein Wissen, ihre einheitlichen Darstellungen innerhalb des besonderen Kreises dieser verschiedenen Lebensformen als ihre Wissenschaften betrachten, so wäre dagegen das einheitliche Zusammenfassen all dieser fundamental verschiedenen Kreise des Erscheinens oder Erlebens als das Erkennen par excellence zu bezeichnen. Während also der Zusammenhang der besonderen Kreise der Erfahrung oder der Erlebnisse sich in Wissenschaften darstellt, ist das Ziel der Philosophie vielmehr das

Erkennen, welches alle Wissenschaften in einer einheitlichen Anschauung zusammenfaßt. Es beansprucht demnach der Philosophie die Grundwissenschaft, die Wissenschaft der Wissenschaften zu sein.

Der eigentliche Gegenstand der Philosophie ist also die Innenwelt und ihr Problem die Herstellung der in der Anschauung, in der Form der Wissenschaft sich darstellenden Einheit der fundamental verschiedenen Formen des Lebenskreises dieser Innerlichkeit. Um diese Aufgabe zu lösen, bedient sich aber die Philosophie der konstruktiven, diskursiven, nachbildenden Methode des Naturerkennens; sie betrachtet die inneren Erlebnisse selbst in erster Linie als Nachbildungen eines unbekanntes Originals, welches die gesuchte Einheit darstellt. Nun aber kann der Umstand, daß irgendein innerlich gegebenes Bild oder Erlebnis überhaupt ein unrichtiges Abbild oder auch gar kein Abbild von irgend etwas Anderem ist, nicht im geringsten etwas an den Umstand ändern, daß es sich tatsächlich so ereignet, wie es in der Tat erlebt wird, daß es unter allen Umständen Original ist. Es hat diese ganze Frage nach der Übereinstimmung mit einem unbekanntes Original nur im vergleichenden Erkennen Sinn. Nun aber ist das menschliche Geschlecht aus wichtigen praktischen Gründen, die in das Leben eingreifen, in erster Linie und sozusagen ausschließlich auf diese Fragestellung eingeübt, und es hat sich dies auch durch Vererbung so tief eingepägt, daß sich diese Frage nach einem anderartigen Original überall dort, wo Fragen sachlichen Erkennens an uns herantreten, ganz automatisch einstellt und ihre Grundvoraussetzungen als derart selbstverständliche zur Geltung zu bringen sucht, daß sie auch für den Philosophen mit der Kraft eines Axioms zur Geltung zu kommen scheint und keinerlei kritische Befinnung auf ihre eigentliche, ursprüngliche Bedeutung und keinerlei Zweifel an ihrer schlechthinigen Berechtigung aufkommen

läßt. So lange historisch nicht aufkommen läßt, bis nicht der ganze Bau der Philosophie, in seinen Grundfesten erschüttert und unterhöhlt, dem endgiltigen Verfall und Bankerott des Erkennens rettungslos entgegengehend im offen eingestandenen Agnostizismus.

Gehen wir also, um klar zu sehen, nochmals auf die ganz naiven Grundlagen des Naturerkennens zurück. Wir betrachten einen ins Wasser getauchten Stab, der uns gebrochen erscheint. Aber schon der Taftfenn belehrt uns darüber, daß er nicht gebrochen, daß er ganz ist, so wie der Gesichtsfenn uns darüber belehrt, daß die bei ungewohnter Fingerhaltung zwischen den Fingern gerollte Kugel nur eine Kugel ist und nicht, wie uns der Taftfenn vorpiegelte, zwei Kugeln wären. Das ändert aber garnichts daran, daß sich in der bildlichen Anschauung in der Tat das Bild des gebrochenen Stabes und nicht das des ungebrochenen dargestellt hatte. Ja die volle Wirklichkeit dieses Bildes kann in dem Fall sogar physikalisch, auf dem Wege der Photographie nachgewiesen werden, denn auf der photographischen Platte erscheint ebenso wie auf der Neghaut genau das Bild eines gebrochenen Stabes. Es handelt sich also in solchen Fällen sogenannter Sinnes-täuschungen um unkorrekte Abbilder oder Erkenntnisbilder, die aber als solche genau so existierten als eigentümliche Wirklichkeit neben dem später hergestellten korrekten Erkenntnisbilde und dem richtigen Original außer dem Kreise der Erlebnisse unserer Innenwelt, wie die unrichtig abgeschriebene Kopie irgendeines Schriftstückes im Archiv genau so existiert, wie das richtige Original selbst und zwar genau so existiert wie es sich präsentiert und in Erscheinung tritt, nämlich als die in gewissen Teilen unrichtige Nachbildung.

Wenn daher das gemeine Bewußtsein oder die Naturwissenschaft aus der Frage der richtigen Kopie eine Frage des Seins oder Nichtseins in der uns umgeben-

den sinnlichen Außenwelt macht, so ist sie in ihrem vollen Rechte. Denn das Naturerkennen hat nicht die Aufgabe, einfach Tatsachen, Existenzen, Erlebnisse festzustellen, sondern es hat die Aufgabe, aus dem Material in uns gegebener Tatsachen und Erlebnisse möglichst richtige Nachbildungen von solchen Tatsachen und Erlebnissen herzustellen, die sich außerhalb des Lebenskreises unserer sinnlichen Erlebnisse befinden, von denen wir aber doch voraussetzen, daß sie etwas diesen Ähnliches sein mögen, da sie sich in diesen sachgemäß abbilden sollen.

Die Frage nun, ob wir je imstande sind, diese Originale einer sinnlichen Außenwelt auch nur annähernd richtig abzubilden, kann mit allen den Phasen einer etwaigen Annäherung an ein möglichst korrektes Nachbild nichts an der Faktizität, an der eigentümlichen Weise der Existenz ändern, in welcher sich uns diese verschiedenen Abbildungen in den Erlebnissen unserer Innenwelt darstellen. Es werden diese Erlebnisse als solche dadurch nicht realer und wirklicher, daß sie diese ihre Bestimmung der Abbildung korrekter erfüllen, so wie sie dadurch nicht unwirklicher werden und darum in der Existenz irgendeines ihrer Züge alteriert werden weil sie diese Bestimmung unvollkommen oder garnicht erfüllen. Wenn man diesem strengen Festhalten an der Tatsächlichkeit des innerlich Gegebenen und Erlebten entgegenhalten wollte, daß solche Tatsachen der Innenwelt wohl ihre psychologische und subjektive Richtigkeit haben mögen, daß aber demungeachtet der objektive und ansichseiende Tatbestand, der sich hinter ihnen verbirgt, ein anderer sein könnte, so hat das Psychologische oder Subjektive auch nur den Sinn der innerhalb des Lebenskreises des Individuums gegebenen Tatsache und Wirklichkeit, die man zu zergliedern aber nicht umzudeuten berechtigt sein kann. Aber schon die Bezeichnung »hinter« ist hier ein doppeltinniges Wort,

welches unvermerkt die Frage des vergleichenden Naturerkennens in den Kreis der wissenschaftlichen Betrachtung der Tatsachen des innerlich Gegebenen einschmuggeln möchte. Bedeutet nämlich das »hinter« das räumliche Sichverbergen einer Verkettung von anders gearteten Tatsachen hinter den gegebenen, etwa eines physiologischen Apparates, der als solcher gar nicht in den Kreis der bewußten sinnlich bildlichen Erlebnisse treten würde und doch mit denselben organisch verbunden wäre, so berührt die Frage in solcher Gestalt unser Thema gar nicht, weil es sich dann um andere Tatsachen, die neben den gegebenen vorliegen, auch gar nicht in den Kreis der Innenwelt fallen, handelt. Da es sich jedoch, wie wir sehen werden, in der Philosophie allerdings darum handelt, den Bestand der innerlich gegebenen Tatsachen selbst, in der Weise, wie sie gegeben sind, zu leugnen und an deren Stelle andere zu setzen, so gewinnt das Wort subjektiv hier den Sinn des Illusorischen und zwar in bezug auf den innerlich gegebenen Tatbestand selbst. Reflexionen sind Abspiegelungen und Spekulationen bedeutet Spiegelungen. Daß sich das philosophische Bewußtsein in solchen bewegt, deutet schon auf den großen Abweg hin, auf die Verwirrung mit dem Naturerkennen, welches berufen ist, die richtigen Abbildungen und Abspiegelungen einer äußerlich sinnlichen Außenwelt herzustellen.

Wie ist Naturerkenntnis möglich?

Wenn man der geläufigen Definition entsprechend unter der Natur die Sinnenwelt versteht, so bedeutet Natur eine Gesamtheit von Erlebnissen oder Betätigungen, die denjenigen Erlebnissen unseres innerlichen Lebenskreises, die wir als sinnliche zu bezeichnen pflegen, entsprechen. Da sich diese Erlebnisse in unserer Innenwelt als räumlich-endliche darstellen, so sind wir mit diesem Wissen von ihrer Endlichkeit schon in irgend einer Weise

über die Grenzen dieses Lebenskreises hinausgegangen. Wie ein solches Hinausgehen möglich ist, ist im Vorhergehenden schon angedeutet worden und wird sich in den ferneren Darlegungen, die die höheren Lebensformen zum Gegenstand der Betrachtung haben, noch deutlicher ergeben. Es läßt sich aber schon hier begreifen, daß die Möglichkeit, daß jenseits des Lebenskreises unserer innerlich sinnlichen Erlebnisse sich ähnliche Erlebnisse oder Lebensformen sinnlicher Art abspielen mögen, mit der Endlichkeit der innerlich sinnlichen Erlebnisse, gegeben ist. Es ergibt sich zugleich, daß von einer Innerlichkeit als solcher auch nur im Gegensatz zu einer Außenwelt gewußt werden kann. Diejenige Sphäre der Erlebnisse, die gewöhnlich intensiver im Kreise des Bewußtseins hervortritt und so im gemeinen Sprachgebrauch ausschließlich mit diesem Namen bezeichnet zu werden pflegt, stellt in dem Maße ein dumpfes und stumpfes In sich Verharren dar, ohne immamenten Bezug auf andere Sphären des Erlebens, als sie elementarer, tiefftehender Art ist. Ein solcher Bezug aber tritt in dem Maß hervor, als wir in der Stufenleiter der Erlebnisse uns zu immer höheren Formen erheben. Es zeigen z. B. sinnliche bildliche Anschauungen lineare und punktuelle Momente, die grüne Fläche die Empfindung Grün als ihr punktuelles Moment. Strebungen und Direktionsgefühle zeigen bei ihrem linearen Charakter doch wieder als dessen Moment den punktuellen Charakter der Empfindung, der gewissermaßen Ausgangspunkt der Regung und Strebung wird. Nur Empfindungen primitivster Art, die sich nicht als Momente solcher höheren Dimensionsfunktionen zeigen, erscheinen als vollkommen dumpf in sich verharrende Zustände.

Erkennen ist nicht einfach Erleben. Erkennen ist ein in fixierten Bildern, also im Element der Anschauung sich darstellendes zusammenhängendes Nach-

bilden des Erlebten in einem höheren Elemente, in einer höheren Form des Lebens. Es stellt die höhere Lebensform als solche schon eine feinere Gliederung dar, als die tiefere Form, deren Einheitsformen ihre Einzelmomente in weniger deutlicher Scheidung, gewissermaßen eingewickelt und halbverbüllt und ver-
schlungen darstellen. Es geht so das Erkennen nicht bloß auf einen umfassenderen übersichtlichen Zusammenhang, sondern auch auf feinere Gliederung und wird zum Werkzeug der Analyse.

Das wunderbare und mächtige Werkzeug des Menschen, um im Kreise seines Innenlebens sich ein in entsprechenden Abbildern zusammenhängendes umfassendes Weltbild zu schaffen, ist die Denkfunktion. Diese Funktion hatte die Aufgabe, die von den Sinnen vermittelten, in der Phantasie zu entsprechenden dreidimensionalen Bildern umgeformten, nur in sehr groben Umrissen und unzusammenhängend sich darstellenden Nachbilder einer sinnlichen Außenwelt durch entsprechende feinere Umformungen und Anpassungen zum möglichst vollendeten Weltbild zu gestalten.

Es ist daher die Bildsamkeit, die Anpassungsfähigkeit, die Plastizität, die Variabilität diejenige Eigentümlichkeit des höheren Funktionskreises, welche denselben für diese Aufgabe allein geeignet macht. Dem Bildhauer ähnlich, der sein Modell erst in bildsamen Ton ausformt, bevor er es in Marmor ausmeißelt, bedarf der Geist einer Funktionsweise, die in sich die höchste Bildsamkeit zeigt, ja einer geradezu unendlichen Feinheit der Anpassung fähig ist, um jenes wunderbare Netz zu weben, dessen Fäden sich allen möglichen Fällen der Ausgestaltung der sinnlichen Wirklichkeit anpassen und mit allen Fällen rechnen. Nicht irgend eine beliebige »Form unseres Gemütes« oder »subjektive Grundlage« vermag der großen Aufgabe des Naturerkennens, die zu einer Herrschaft des Menschen

über die Natur führen soll, zu genügen, sondern nur diese. Auf dem Weg einer solchen ganz sachlichen Anpassung allein wird das Denken zu dem wunderbaren Werkzeug des Erkennens, einer vollendeten Variabilität, die als Erlebnis ganz eigener unvergleichlicher Art sich doch den Formen weniger bildfamer, gröber gearteter, niedrigerer Lebensformen in allen Fällen anpassen kann. Die Spontaneität, die Aktivität des Denkens, die es angeichts des gegebenen Materials der sinnlichen Erfahrung entfaltet, diese Eigenart der Denkfunktion wird so erst als diese Fähigkeit unendlich feiner Anpassung an dieses Material zu einem aktuellen Eingreifen, das dieses Material nicht durch eine fremde Zutat aus einer ganz anderen Sphäre willkürlich und unsachlich verändert, demselben in unsachlicher Weise fremde Formen aufzwingt. In dem Maß nämlich, als der Denkkakt wirklich bloß eine subjektive Eigentümlichkeit eines den Dingen fremden Erlebnisses, unseres Gemütes, darstellen möchte, würde er zur Erfüllung dieser seiner Aufgabe, ein sachliches Erkennen, ein Naturerkennen aufzubauen, untauglich werden. Die Paradoxie also, daß das Denken eben durch jene Eigentümlichkeit, die es von der tieferen Erscheinungs- und Lebenssphäre abscheidet, daß es durch seine Selbsttätigkeit eben zum entsprechenden Werkzeug des Naturerkennens wird und sich dem Material desselben sachlich anpaßt, löst sich nur in der Weise, daß es einen Lebensakt in sich darstellt, der die Lebensformen niedrigerer Art in ähnlicher Weise, gewissermaßen als tiefere Formbestimmungen und Dimensionsbestimmungen in sich darstellt, wie der Würfel die Fläche und die Linie als seine Begrenzungen an sich trägt. Wir können also den Satz in ganz allgemeiner Beziehung feststellen: Erkennen eines beliebigen Materials der Erlebnisse ist nur in höheren Dimensionsformen des Lebens möglich.

Für die ganze Kulturperiode der Philosophie fehlt aber im ganzen Großen*) die Einsicht in diese innere feinere Gliederung des großen Erlebnisses des Denkaktes deshalb, weil sich die, wie ein ätherischer Hauch entfaltende Funktionsweise selbst in ihrem detaillierten Tatbestand dem Bewußtsein, das an den intensiv und grell hervortretenden Erlebnissen der sinnlich-bildlichen Sphäre haftete, verbarg. Es mußte daher auch die Weise des Zusammenhanges der Denkfunktion mit dieser Lebenssphäre verborgen bleiben und das denkende Erkennen vorerst wie ein mystischer Eingriff einer Wundermacht in die Außenwelt, als die Fähigkeit irgendwie unmittelbar mit der Welt der äußeren Dinge zu verkehren, in dieselbe einzudringen, erscheinen. Als man schließlich die fundamentale Verschiedenheit der Gedanken-sphäre von der sinnlichen begriff, konnte man den, freilich ebenso unmöglichen Versuch machen, die Anpassung der Erkenntnisfunktion an die Natur der Gegenstände durch eine bloß in das Subjekt fallende allen Menschen gemeinsamen Eigentümlichkeit der Organisation dieser Erkenntnisfunktion in ganz unsachlicher Weise zu deuten.

Worin besteht also die eigentümliche Selbsttätigkeit des intellektuellen Vermögens angeichts des Materials, welches uns die Sinne bieten? Als Erlebnisse treten uns in dieser Innerlichkeit vorerst als die dumpffte Form des In-sich-Verharrens unanschauliche Empfindungen entgegen. Neben diesen elementarsten Formen der Erlebnisse, die sich am besten durch punktuelle Formen der Druckempfindung und Innervation, die dem Taft-

*) Ich meine in wissenschaftlich systematischer, klarbewußter Durchführung, wobei die Antizipationen des Genius nicht in Frage kommen, wie sie z. B. in der deutschen Idealphilosophie sich darstellen, die in der Tat schon die ersten Ansätze und Ausführungen jenes positiv wissenschaftlichen Erkennens zeigt, welches berufen ist, in der Zukunft die Philosophie zu ersetzen.

sinn als Elemente zugrunde liegen, illustrieren lassen, treten dann, an dieselben anknüpfend, lineare Erlebnisse hervor. Schon die Druckempfindung zeigt einen Anklang an die passive Form dieser linearen Empfindungen, an das Direktionsgefühl, während das, was wir als Spannungsempfindung bezeichnen, in ähnlicher punktueller Form einen Anklang an die aktiv-lineare Form der Strebung zeigt.

Diese linearen Formen unserer elementaren sinnlichen Lebenszustände stellen schon das Element des Räumlichen in sich dar. Sie sind aus der Enge des Punktuellen der Empfindung schon zu einem Zusammenfassen von Empfindungsmomenten in einem tätigen Bezug der Gegenseitigkeit fortgegangen.

Es muß hier betont werden, daß diese Beschreibungen, sofern sie zutreffend sind, als Beschreibungen realer vollwirklicher Vorgänge zu betrachten sind. Es dürfen uns hier keinerlei naturwissenschaftliche Hypothesen, noch weniger aber philosophische beirren, die uns im vorhinein alle selbsterlebten Formen der Innerlichkeit als »bloß subjektive«, das heißt im Grunde illusorische Formen vorpiegeln möchten. Es soll sich uns vielmehr auf dem festen Boden der innerlich gegebenen Tatsachen und Erlebnisse, die das allein Unmittelbare und allein Positive darstellen, die Möglichkeit aller Formen des eigentlichen Erkennens darstellen. Abgesehen vom eigentlichen Erkenntnisakt als solchen muß man hier aber, um in Weisen, die eine gegenseitige Mitteilung ermöglichen, fortschreiten zu können, sich der begrifflichen Formen und der Kategorien bedienen, die einen streng univertellen Charakter zeigen. Es hieße aber die ganze Natur der Erkenntnisfunktion verkennen, wenn man daraus den Schluß ziehen möchte, daß überhaupt nur von Begriffen als solchen gewußt, nur Gedankenformen Gegenstand der gedanklichen Erkenntnis sein könnten. Es wird hier eben das Eigentümliche des Dimensions-

bezuges und der Dimensionsdifferenz aus den Augen verloren, die eben die Erkenntnis als solche kennzeichnet und die gestattet, mit Hilfe der tieferen Grenzformen höherer Funktionen an die verwandten Lebensformen tieferer Stufe anzuknüpfen und dieselbe der höheren Sphäre im Erkenntnisakt zu verweben.

Es gelten solche Formen also gewissermaßen als Hilfskonstruktionen, als Baugerüste, die uns ermöglichen, auch die pädagogische Seite unserer Aufgabe zu lösen. Der eigentliche Aufbau aber wird von der eigentümlichen Verwirrung höherer Formen mit den tieferen Formen des Erlebens freigehalten, welche Verwirrung im gemeinen Bewußtsein nicht bloß, sondern ebenso im philosophischen unvermeidlich ist. Hier jedoch leuchtet ein, daß sich diese primitiven Formen der Erlebnisse allerdings sehr scharf von den höheren, den univervellen unterscheiden, und daß reinliche, eigentlich wissenschaftliche Arbeit nur unter der Bedingung gemacht werden kann, wenn wir diese fundamentalen Gegenfätze des Bewußtseins und Erlebens auch in voller Strenge festhalten. Es kann daher auch die Verwirrung des Begrifflich-Univervellen mit diesem Elementaren des sinnlichen Lebenskreises nicht in sophistischer Weise als Gegenargument gegen unsere wissenschaftlichen Ausführungen zur Anwendung kommen.

Da hier am Gebiet der innerlichen Erlebnisse nur die Demonstration gegebener Tatsachen in Frage ist, die kontrollierbar wird in der Form des Erkennens, gewinnt auch die Einwendung, daß nicht festgestellt werden kann, was Tatsache ist, ihre destruktive Nebenbedeutung nur unter der Voraussetzung eines nachbildenden Erkennens, dessen Gegenstand nicht in die Innenwelt fällt, wo man sich überhaupt nicht die Erforschung des gegebenen Tatbestandes innerlichen Erlebens zur Aufgabe gemacht hat, sondern die Herstellung von zutreffenden Abbildungen eines außer dem

eigenen Lebenskreise vorliegenden Tatbestandes, der allerdings ewig fraglich bleiben muß.

Im Kreise dieser Innerlichkeit also stellt sich schon in der Form des linear-sinnlichen Erlebens, das in der Form der Gegenseitigkeit punktuelle Empfindungsmomente in einem Totalerlebnis höherer Art zusammenfaßt, ein Äußerliches dar in voller Wirklichkeit, sofern als Innerliches vorerst etwa dies dumpfe In sich Verharren des Punktuellen gilt. Mit dieser eigentümlichen Einheit des linearen Erlebens und der Gegenseitigkeit, die sich im Lebensbezug der Empfindungsmomente herstellt, ist zugleich eine gegenseitige Veränderung dieser Momente gesetzt, die somit alle in der Gemeinschaft dieser höheren Lebenseinheit zugleich in einem eigentümlichen Wandel ihres inneren Tatbestandes übergehen. Dieser Wandel ist schlechthin gegeben, da, wie sich gezeigt, schon die elementar punktuelle Empfindung den oben betonten polaren, passiven oder aktiven Charakter, der den ersten Anklang eines Linearen in sich birgt, zeigt. Ein streng punktuell In sich Verharren, wie es etwa in der Form gedanklicher Anschauung im mathematischen Punkt vorschwebt, liegt also hier empirisch nicht vor und muß immer wieder betont werden, daß in diesen sinnlichen Erlebnissen nirgends streng geometrische Formen, sondern immer nur etwas Ähnliches vorliegt, welches in eigentümlicher Unreinheit der Form immer schon an die anderen höheren Lebensformen anklingt.

Da hier mit einer Erinnerung, mit einer Gedächtnisform noch nicht gerechnet wurde, so liegt vorläufig dies Lineare in allen seinen Momenten sich Wandelnde in der Weise eines Gegenwärtigen vor, von dessen Veränderung als solcher noch nicht gewußt wird. Das Wissen von der Veränderung setzt nämlich die Erinnerung, das Fixieren und Aufbewahren vergangener Formen voraus, die als die Wechselstadien Desselben

betrachtet werden. Eben da diese Funktion der Erinnerung und die mit ihr verbundene Identifizierung hier noch fehlt, sind die in der einfachen Verschiedenheit als Präferentes gegebenen Momente der Empfindung in diesem Linearen als eine Gegenseitigkeit sich äußerlicher Momente gegeben. Von einer Äußerlichkeit und Außenwelt im eigentlichen Sinn zu sprechen, hat überhaupt keinen ernststen Sinn, wenn nicht das Äußerliche und die Außenwelt schon innerhalb des Kreises der individuellen Erlebnisse in aller Wirklichkeit gegeben ist. Die primitivste Form nun, in der sich so ein Äußerliches der Sinnenwirklichkeit darstellt, ist nun schon die lineare Form des sinnlichen Erlebens selbst.

Von einem Erkennen kann hier nicht gesprochen werden, weil die wesentliche Grundbedingung alles Erkennens, die Erinnerung der im Strome des Wechsels sich ablösenden Formen fehlt. Es wäre jedoch ebenso verfehlt, hier in diesem Kreis elementarer Erlebnisse den Fluß einer vollkommenen Kontinuität ohne alle Schwebungen und Knotenpunkte vorauszusetzen. Es wäre das wieder das Verwirren einer gedanklichen Form mit viel elementareren Formen, die in solcher Strenge begrifflicher Gegensätze niemals ins Leben treten.

Es muß also das Wogen und der Wechsel, der im Grundelement der Erlebnisse sich darstellt in einem höheren Gesamterlebnis irgendwie verschwinden oder doch in den Hintergrund treten. Es ist diese Forderung eigentlich tautologisch, sofern sie sich mit der Forderung, daß das elementare Erlebnis selbst zum verschwindenden Moment eines höheren Gesamterlebnisses werden solle, deckt. Die geforderte Gleichförmigkeit im Gesamterlebnis wird aber doch nur dann eintreten können, wenn der Wechsel in den elementaren Formen der Erlebnisse ein gleichförmiger Wechsel ist. Diese Bedingung ist aber durch diejenige Weise des Wechsels erfüllt, die wir als rhythmisch kennen.

Hier ist der Ort, um an wichtige Parallelen der modernen Naturwissenschaft anzuknüpfen, die hier wie überall zeigen, wie innig sich dem in der Innenwelt nachweisbaren Tatbestand der Erlebnisse die Resultate der vorgeschrittensten Naturforschung anschmiegen.

Es zeigen schon die spezifisch physikalischen Phänomene, die sich in Querschwingungen des Äthers darstellen, einen zweidimensional flächenhaften Charakter*), während die modernste Physik die primitivsten Elemente des physischen Geschehens in der Form von punktuellen Kraftzentren und linearen Kraftkomponenten darstellt. Es erscheinen ebenso die Funktionen des organischen Lebens als rhythmische Formen, die sich aber durch eine weit über die Feinheit physischer Funktionen hinausgehende Feinheit auszeichnen. Während die Schwingungen der physischen Sphäre noch als meßbar erscheinen, geht die organische Funktionsweise schon in Formelemente über, die allen physischen Formelementen und den Instrumenten und Methoden der Messung gegenüber, die auf solche Funktionsweisen basiert sind, als unermeslich fein erscheint. Es erscheint ohnehin als eine sehr beschränkte Wagner-Weisheit, wenn man annehmen wollte, daß die Feinheit der Gliederungen und Funktionsweisen der Natur dort ihre Grenze finden müsse, wo die physischen, meßbaren Formen enden.

Als Bedingung der Darstellung relativer Ruhe in der Gesamtbetätigung erscheint so die rhythmische Natur, der gleichförmige Wechsel der letzten Elemente, die als solche dem Gesamterlebnis gegenüber ein relativ Verschwindendes darstellen. Die punktuellen und linearen Lebensformen können aber zum relativ Verschwindenden, zum Differenzialen in diesem Sinne (welches wieder mit dem Differenzialen im mathematischen Sinne

*) Auf Grund des Kalküls eines Maxwell und eines Thomson (Lord Kelvin).

nicht verwechselt werden darf) nur in einer höheren Form der Dimension gefaßt werden, also hier vorerst in einer zweidimensionalen Form des sinnlichen Erlebens. Als eine solche stellt sich das flächenhafte, sinnliche Wahrnehmungsbild dar. Als deutlichstes Beispiel mag hier das optische Bild dienen. Eine beliebig gefärbte Fläche enthält im Farbenton das punktuelle Empfindungselement. Dieses erscheint als eigentümlicher Stimmungston, dessen Elemente sich nicht wieder in anschaulichen Übergangsmomenten darstellen, sondern in solchen eines Wechsels, der in seinem Stadium nicht fixiert, nicht erinnert ist. Die Bezeichnung der relativen Ruhe des Gesamtbildes wird gerechtfertigt erscheinen, wenn wir dieses in seinen Elementen von einer eigentümlichen feinen Bewegung und Wechselbeziehung des Lebens durchhauchte Erlebnis mit derjenigen Ruhe und krystallhellen Starrheit vergleichen, die uns aus der Anschauung einer mathematischen Fläche entgegenleuchtet. Es ist uns unmöglich, diese sinnliche Erscheinung überhaupt in solchem Sinne als streng und starr Flächenhaftes zu fassen. So wie sich im sinnlich-physikalischen Punktuellen ein Hinüberspielen ins Lineare ganz zweifellos feststellen läßt (ob der Schein eines Anklingens an das Dreidimensionale nicht auf Rechnung der Phantasiefunktion zu schreiben ist, die sich schon dem tierischen Schauen verwebt, mag hier dahingestellt bleiben), so zeigt das zweidimensionale Wahrnehmungsbild, sofern hier eben die vollendete Feinheit und Strenge des mathematisch Flächenhaften vermißt wird, gleichfalls eine feine Bewegung, ein Hinüberschwanken ins Dreidimensionale.

Mit dem relativ fixierten Wahrnehmungsbild ist die erste Grundbedingung des Erkennens, das Fixieren des Erlebnisses erreicht in der zweidimensionalen Form. Es sind aber solche Bilder für sich allein noch von wenig Dauer und nur als erster Ansatz zu einer eigentlichen be-

wußten Erinnerungsfunktion zu betrachten. Ein dauernderes Aufbewahren kann nur in einer noch höheren Form der Dimensionsfunktion unter den eigentümlichen Bedingungen einer Steigerung dieser relativen Ruhe und Beharrung und des ungleich reicheren Rhythmus, den die höhere Form, die wir als spezifisch organische bezeichnen können, zeigt, erreicht werden.

Die Funktion, die hier eintritt, ist die Phantasie, die den dreidimensionalen Hintergrund zu den flächenhaften Bildern der Sinneswahrnehmung webt. Die Anpassung dieser Funktion an das Material der flächenhaften Daten der Wahrnehmung wird nur dadurch möglich, daß diese Funktion, in hohem Grade bildsam, sich in zahllosen Varianten der Formen bewegt, was schließlich das Zusammenfassen der flächenhaften Wahrnehmungsbilder, die in diesem feineren Funktionskreis der Phantasie in dauernderen Formen, in der Form der Erinnerungsbilder fixiert werden, in einer höheren Einheit der Gesamtanschauung ermöglicht.

Es sind die flächenhaften Wahrnehmungsbilder aber selbst schon Nachbildungen einer Anordnung sinnlicher Erlebnisse, die auch über den Umkreis des eigenen leiblichen Daseins hinaus sich erstrecken und dieses selbst so wie die sinnlichen Gebilde, die mit demselben in Funktionsbezug treten, in fixierten Bildern darstellen. Da solche aber den Charakter von Momentaufnahmen haben der Grundbestand des Sinnenlebens aber die in wechselnden Formen sich ergebende Tätigkeit ist, so wird nur mit Hilfe der Bildsamkeit der Phantasiefunktion ein Nachbilden dieses einfachen Wandels der Formen der sinnlichen Betätigung in variierten fixierten Bildern möglich. Die Phantasiefunktion löst also das Problem, wie der ursprüngliche Wandel der Tätigkeit in der Form der Erinnerung, in ruhenden Bildern des Gedächtnisses erfaßt werden kann in eigentümlicher Feinheit der Anpassung schon beim höheren Tiere.

Aber so wenig das Bewußtsein von der eigenen Selbstheit mit dem fixierten Erinnerungsbild der eigenen körperlichen Gestalt vollendet ist, sondern dies beliebige Bild nur als eine Weise erscheint, in welcher diese Selbstheit sich darstellt, so auch die übrigen Bilder, die hier als Nachbilder selbständiger Existenzen neben und außer dem Kreis der eigenen Innerlichkeit zur Geltung kommen. Als Nachbildungen werden sie freilich weder vom Tier, noch vom Menschen auf der primitivsten Stufe des Bewußtseins gewußt und bedarf es, wie sich zeigen wird, noch des bewußten Hervortretens eines viel höheren Funktionskreises, um ein solches Wissen zu ermöglichen. Als eigentliche Selbstheit erscheint vielmehr der im Mittelpunkt stehende Funktionskreis unanschaulicher sinnlicher Empfindungen und Strebungen, welche in der unmittelbarsten Weise eben mit den fixierten Erinnerungsbildern der eigenen Körperlichkeit verwoben erscheinen. Daß diese Bilder gewissermaßen nur die Rolle einer Oberflächendarstellung der Selbstheit spielen, ist aber schon aus dem Umstand klar, daß schon mit der Bewegung der Körperform eigentlich nicht ein solches Erinnerungsbild, sondern eine unbestimmte Reihe von Varianten desselben im Gedächtnis vorliegen mußte, die zur Darstellung eines Identischen nur durch den Funktionsbezug auf den unanschaulichen zentralen Empfindungs- und Strebungskomplex des Individuums wird. Hier zeigt sich uns zugleich die primitivste, bis in tierische Formen des Lebens hinabreichende Bedeutung der Kategorie der Identität, die dann durch Wiederholung in viel höheren, insbesondere im spezifisch logischen Funktionskreis zur eigentlichen Kategorie wird. Es werden diese hohen Funktionsformen daher immer im Nebel der Unbestimmtheit verschwimmen, wenn sie nicht bis auf ihre elementarsten primitivsten Elementarformen durchblickt werden. Ein streng wissenschaftliches Erkennen von

höheren Lebensformen überhaupt und von Gedankenformen insbesondere wird nur dadurch möglich, daß dieselben bis auf ihren letzten elementarsten Lebensgrund durchblickt werden, was allein auch die Frage des sachlichen Zusammenhanges mit den tieferen sinnlichen Formen aufzuklären vermag. In ähnlicher Weise wie das Bild der eigenen Körperlichkeit, erscheinen aber auch die Bilder der sonstigen sinnlichen Gebilde nur als Oberflächendarstellungen von »Subjekten«, das heißt von individuellen Lebensgestalten, in analoger Weise, wie das Ich, das heißt als selbständigen Mittelpunkten der Lebenseinheit in der Form von Empfindungen und Strebungen. Nicht bloß für den Menschen der primitiven Entwicklungsstufe erscheinen die in bildlicher Form sich darstellenden »Erkenntnisobjekte« als ebensolche »Subjekte« wie er selbst, sondern in ähnlicher Weise auch schon beim höheren Tiere. So bemerken wir, daß der Hund den geworfenen Stein, der ihm Schmerz verursachte, beißt, als wäre er ein mit tierischer Empfindung begabtes Wesen. Zwischen dem »Objekt« in diesem Sinne und dem »Subjekt« zeigt sich nur der relative Unterschied, der in der vorherrschend zentralen Funktion der eigenen »subjektiven« Funktionen liegt und demgegenüber die sonstigen »Subjekte« des sinnlichen Naturerkennens, obschon sie ihren bildlichen variierten Darstellungen gegenüber selbst eine ganz ähnliche zentrale Stellung einnehmen, wie das eigene Empfindungszentrum den bildlichen Darstellungen der ihm korrespondierenden Körperlichkeit gegenüber, doch als peripherisch erscheinen. Diese zentrale Stellung wird sich nicht bloß infolge der allseitigen Funktionsbezüge (die in eigentümlichen Verknüpfungen der Schwingungen durch den vielseitigeren Charakter der zentralen Funktion vermittelt gedacht werden kann) sondern auch der höheren Intensität des zentralen Funktionskreises ausprägen. Es wird der vorherrschende eigentümliche

Rhythmus der eigenen zentralen Empfindungsfunktionen die eigene »Gemütsstimmung«, die den eigentlichen Kern der Individualität ausmacht, sich im verborgenen feineren Rhythmus der Erkenntnisbilder der eigenen Leiblichkeit unmittelbar ausprägen und diese damit dem eigenen Subjekt innig verweben, während anderartige Grundstimmungen, die die Grundtöne der anderen Subjekt-Objekte der Gebilde des bildlich sich darstellenden Erkenntniscreises bilden, in der reicheren Gliederung der Funktionen des eigenen zentralen Kreises der Gemütsregungen nur als untergeordnete, weniger intensiv hervortretende Stimmungen vertreten sind. Eine Steigerung solcher Stimmungen innerhalb des eigenen zentralen Funktionskreises wird diese eigene individuelle Innerlichkeit als reicher erscheinen lassen und ähnliche Verbindungen mit den Nachbildungen anderer »Subjekte« herstellen, wie sie ohnehin mit der eigenen bildlichen Form des »Ich« besteht, welches Verhältnis man als »Mitgefühl« bezeichnet. Diese erste primitive Grundlage des Sittlichen findet sich daher auch schon im tierischen Leben.

In diesem, mit dem Bewußtsein einer unanschaulichen Innerlichkeit der Gemütsfunktion verbundenen, noch ganz sinnlich konkreten Wissen von dinglich bildlichen Subjekten, wie sie sich schon dem höheren Tiere darstellen, haben wir zugleich die elementare Form des grammatikalisch-logischen Subjektes, Substrates oder der Substanz vor uns. Es dürfen diese ganz primitiv-sinnlichen Funktionen und Erlebnisse mit jenen in viel höheren Funktionsweisen sich abspielenden aber ebenfowenig verwechselt oder zur einfachen Voraussetzung der Erfahrung und des Gegebenseins dieser höheren gemacht werden, wie etwa der mathematisch-geometrische Raum zur Voraussetzung des Erlebnisses einer optischen Fläche.

In den hier dargelegten primitiv sinnlichen Funktions-

kreifen aber finden wir auch noch die elementare Grundlegung anderer Grundformen des Bewußtseins, die dann in höheren Dimensionsformen als analoge untere Grenzfunktionen sich wiederholend, den Charakter »reiner« Anschauungsformen und Kategorien gewinnen, deren sachlicher Bezug auf die tieferen aber erst in der Verbindung dieser höheren Formen mit der hier ausgeführten Analyse der tieferstehenden einleuchtet. Wenn die moderne sensualistisch-psychologische Schule daher auf die sinnlichen Lebenselemente als letzte Elemente aller Realität und alles Denkens zurückgehen will, so hat ein solches Streben tiefe Berechtigung, sofern es von dem Gefühl des dargelegten Verhältnisses höherer und niedrigerer Lebensformen ausgeht. Es wird aber die Lehre dieser Schule zum unkritischen dogmatischen Sensualismus dadurch, daß die fundamentale, die in Unendlichkeitsformen spielende Differenz der höheren, der logisch-mathematischen Funktionen von den sinnlichen übersehen und der Versuch gemacht wird, diese streng universellen Lebensformen, in einer Weise, die deren Tatbestand aufs größte widerspricht, in endlich sinnliche umzudeuten, um in dieser Weise mit der brutalsten Vergewaltigung solcher Tatsachen eine verworrene Gleichförmigkeit des Prinzipes herzustellen, die an die Stelle der bei der strengen Unterscheidung bestehenden Funktionseinheit des fundamental Verschiedenen tritt. An die Stelle einer solcher wird so die sophistische Verwirrung des Grundverschiedenen in einer willkürlich einseitigen Anschauungsweise gesetzt. Eine ähnliche Verwirrung, aber in entgegengesetzter Tendenz, tritt ein, wenn man mit den Idealisten den Versuch macht, die tieferstehenden, sinnlichen Lebensformen als bloße Modifikationen der höheren, logischen darzustellen.

Es prägen sich dem Gedächtnis nicht bloß die auf ein bestimmtes »Subjekt« bezogenen wechselnden Wahrnehmungsbilder ein, sondern auch die Reihenfolge, in

welcher sie wahrgenommen wurden. Da sämtliche Bilder irgendeines beliebigen Verlaufes der Veränderung im Gedächtnis gegenwärtig sein müssen, so kann diese Reihenfolge nur in einer Bewegung der Aufmerksamkeit in derjenigen Ordnung sich zeigen, in welcher diese Bilder im Gesamtbewußtsein in den Vordergrund treten. Da ein solches Hervortreten in der Aufmerksamkeit wieder nichts am ursprünglichen Bestand des Bildes selbst ändern darf, da sonst das Gedächtnis nicht getreu funktionierte, so kann diese Funktionsänderung nur im intensiveren oder weniger intensiven Bezug der zentralen Tätigkeit des Gemütes auf die beliebige bildliche Form liegen, so daß hier die Intensität der entsprechenden verbindenden Stimmungstöne wechselt.

Dieser in der Reihenfolge der Wahrnehmungsbilder oder der erinnerten Zustände in der Erinnerung festgelegte Wechsel, wo das Hervortreten irgendeines Stadiums dieser Reihenfolge immer das dem erlebten Wechsel entsprechend folgende Funktionselement hervortreten läßt in diesem bleibenden Bezug auf das beliebige »Subjekt«, ist die elementare Grundform des zeitlichen Bewußtseins. Es ist also hier Regel, daß der Wechsel bildlicher Formen oder sonstiger im Gedächtnis festgelegter wechselnder Zustände (die auch punktuelle Empfindungen oder lineare Strebungen sein können) im Bezug auf dasselbe Subjekt, also als Wechsel Desselben zur Geltung kommt. Da jedoch diese Funktionszentren punktueller und linearer Natur, die als die Subjekte der variierenden bildlichen Formen erscheinen ebenso wie diese Bilder selbst schon im tierischen Bewußtsein in einer höheren zusammenfassenden Funktion, der Phantasie in einer umfassenden Einheit bildlichen Schauens zusammengefaßt erscheinen, so werden auch die Wechselstadien der einzelnen Subjekte, die im Gedächtnis der Ordnung der Wahrnehmung gemäß angeordnet als zeitlicher Verlauf erscheinen, in ebensolcher

Einheit zusammengefaßt. Jedem solchen Stadium der zeitlichen Ordnung irgendeines solchen Subjektes korrespondieren also entsprechende Stadien aller der anderen Subjekte des Naturerkennens, weil sie alle in der höheren Synthese der Phantasie im vornherein in einer Anschauung, in einem Gesamtbild des Geschehens zusammengefaßt sind.

Aus dem Material solcher, ganz empirisch aus Daten des Gedächtnisses von Wahrnehmungen hergestellten Anschauungen einer zeitlichen Folge läßt sich allerdings durch keinerlei äußerliche Zusammenfügung dieser sinnlich-endlichen Erfahrungselemente so etwas wie die univervelle, die Gedankenanschauung der »reinen Zeit« herstellen. Es ist aber die höhere Funktionsweise, in welcher eine solche zur Anschauung kommt, hier ebenso unnötig, um uns die Möglichkeit der Anschauung eines solchen sinnlichen Verlaufes begreiflich zu machen. Aus dem Umstand nämlich, daß für die menschliche denkende Betrachtung die Anschauung der Zeit in einer univervellen Form gegeben und vorausgesetzt wird, folgt in keiner Weise, daß die sinnlich konkrete, primitive Form der Anschauung eines zeitlichen Verlaufes als dies psychologische Faktum, nur unter der Voraussetzung des Wissens und Bewußtseins einer univervellen Anschauung der Zeit erfolgen könne. Es ist das Bewußtsein der reinen Zeit allerdings die notwendige Voraussetzung der logisch-mathematischen Betrachtung sinnlicher Erlebnisse. Es ist auch Tatsache, daß dem Menschen dieser univervelle logische Hintergrund mehr oder minder deutlich vor-schwebt, ob-schon das kindliche Bewußtsein zu demselben erst geweckt werden muß und anfangs bloß die einfach sinnliche Folge der erinnerten Wahrnehmungen vollkommen im Vordergrund des Bewußtseins steht. Es ist aber, angesichts des fundamentalen Gegensatzes, in welchem beide Lebensformen und Anschauungsformen, trotz der Funktionseinheit, in die sie

beim Menschen treten, sich doch voneinander unterscheiden, eine anthropomorphistische Verwirrung der ärgsten Art, wenn man diese höhere gedankliche Form zur einfachen Voraussetzung der tieferstehenden macht und die Behauptung aufstellt, daß letztere ohne die erstere unmöglich wäre. Es spielt auch hier die Verwirrung des Problems des Naturerkennens und der Naturforschung mit dem Problem der Erforschung des Tatbestandes der Erlebnisse der Innenwelt ihre unheilvolle Rolle. Weil der Naturforscher die im Lichte des mathematischen Bewußtseins betrachteten sinnlich-bildlichen Vorgänge nur unter Voraussetzung der Anschauung der reinen Zeit erfassen kann, seine logisch begriffenen Erkenntnisbilder und deren Gedanken-gefüge nur unter deren Voraussetzung möglich sind, soll die Erinnerung der Aufeinanderfolge der Wahrnehmung sinnlicher Bilder nur unter dieser Voraussetzung als Erfahrung registriert werden können und soll die Erinnerung des geschwungenen Stockes oder des laufenden Hafens auch beim Hunde schlechthin nur unter der Voraussetzung des Bewußtseins des geometrischen unendlichen Raumes und der reinen Zeit, das heißt der Veranlagung des logisch-mathematischen Denkens überhaupt möglich werden! Es wird auch der Hund auf den Ruf immer in der geraden Linie als den kürzesten Weg zu seinem Herren laufen, aber nicht weil er weiß, daß die gerade Linie der kürzeste Weg ist, sondern weil er in jedem gegebenen Fall empirisch im optischen Bild und der ergänzenden Phantasiefunktion, die sein Laufen darstellt, mit dem Bild des kürzesten Weges die Vorstellung der Erreichung des Zieles bei der geringsten Anstrengung verbindet.

Je nachdem Aufmerksamkeit also in diesem hier noch ganz sinnlichen Anschauungen auf diesen Wechselstadien in bezug auf die einzelnen Gegenstände oder aber auf dem in den fixierten Bildern in relativer Ruhe sich dar-

stellenden Zusammenhang der momentanen Gegenseitigkeit sich vereinigt, wird diese Darstellung einer bildlichen Totalerkenntnis vorwiegend den Charakter zeitlicher oder räumlicher Betrachtungsweise zeigen.

Es ist hier wieder der Ort, um an Analogien und Parallelen des naturwissenschaftlichen Erkennens anzuknüpfen.

Wir wissen, daß die flächenhaften globularen Querschwingungen des Äthers von einem Mittelpunkte des schwingenden schweren Stoffes, also im Sinne der modernen Physik von physischen Kraftzentren ausgehen. Innerhalb des Strahlensystems der zweidimensionalen Funktion aber wiederholt sich dieser stufenweise Vorgang immer wieder, da im Sinne des Gesetzes der Dispersion der Strahlen diese Strahlen selbst wieder immer neue Mittelpunkte der Kugelschwingungen bilden, von denen dann wieder Strahlen nach allen Richtungen ausgehen, die immer wieder neue Sphären bilden. Wir sehen also, daß höhere Funktionsweisen, wie hier die zweidimensionale, sich immer wieder in der eigentümlichen Gliederung darstellen, dergemäß von punktuellen Zentren lineare Funktionen ausgehen, die sich zu zweidimensionalen Querschwingungen entfalten. Es schwebt die zweidimensional flächenhafte Funktion hier gewissermaßen nicht im Bodenlosen, sondern stellt in ihrem Kreis immer wieder selbstgebildete punktuelle und lineare Funktionen her, von denen ihr Strahlenkreis, ihre höhere Funktionsweise ausgeht, – auch dann ausgeht, wenn das erste Zentrum, im wägbaren Stoff, nicht mehr existieren sollte. Diesem Sachverhalt der Gliederung entsprechend rechnet auch der Kalkül der Physik mit diesen verschiedenen Dimensionsbeziehungen, die sich in der flächenhaften Funktion vereinigen und deren unterschiedene Momente sie bilden. Die Übereinstimmung in der Parallele mit den soeben dargestellten Erlebnissen der innerlichen Anschauung, die wir nicht

bloß beim primitiven Menschen, sondern selbst schon beim höheren Tier voraussetzen müssen, ist augenfällig. Die Nötigung hinter dem flächenhaft Bildlichen immer ein »Subjekt« in dem Sinn eines Mittelpunktes unanschaulich punktueller Empfindungsfunktionen und linearer Strebungen vorauszusetzen, stellt nichts als den eigentümlichen Charakter höherer Dimensionsfunktionen dar, die tieferen Stufen der Funktionsweise im eigenen Funktionskreise zum Ausgangspunkt der Betätigung zu machen. Dasselbe Grundgesetz der Dimensionsfunktion muß mit der dreidimensionalen Funktionsweise ebenso wiederkehren. Nur sind in einer dem höheren Funktionskreis entsprechenden, ungleich reicheren Gliederung der Varianten diese Beziehungen viel komplizierter. Sie zeigen sich in den Varianten der Grundbestimmungen der verschiedenen zentralen punktuellen und linearen Gemütszentren der Objekte, die als die »Subjekte« des Kreises der Erkenntnisbilder zur Geltung kommen, während ein allumfassender feiner Ton der Grundstimmung diesen ganzen Bilderkreis der vergegenständlichten »Subjekte« des Naturerkennens dem eigentlichen Subjekt, das dem betrachtenden Individuum entspricht, vereinigt. Die Individualisation der gegenständlichen Subjekte, ebenso wie des betrachtenden beruht hier in der Gleichheit der Grundstimmung des Gemütes, die durch alle unbildlichen und bildlichen Formen das Bewußtsein hindurchzieht und sie in einer Funktionsgemeinschaft verbindet. Es läßt sich diese in einem verborgenen Rhythmus beruhende Stimmung naturwissenschaftlich auch als Grundton der Schwingung bezeichnen. Nicht das Räumlich-Äußerliche, sondern das funktionsmäßig sich Unterscheidende stellt das wahre principium individuationis dar.

Es legt aber die Funktionsweise der Phantasie die Erkenntnisbilder nicht fogleich endgiltig fest, sondern stellt sie in allmählicher Anpassung feiner Varianten, in

denen sie sich bewegt, her. Es zeigt die ganze Funktion, in der sich das Erkennen verwirklicht, so überhaupt nichts starr Gegebenes, sondern ihre Bewegung in zahllosen feinen Übergängen ist die Voraussetzung der Herstellung möglichst richtiger Erkenntnisbilder. Der Grad der feineren Bildsamkeit der Phantasiefunktion wird daher schon beim tierischen Bewußtsein über den Grad der Intelligenz entscheiden. Da die bildliche Darstellung eines beliebigen Systems von sinnlichen Erkenntnisobjekten nirgends starre Umrisse zeigt, sondern in feinen Varianten, die die Anpassung ermöglichen, schwankt, so wird auch jedes einzelne Objekt so gewissermaßen in eine Atmosphäre solcher feiner Varianten feiner bildlichen Darstellung verwoben sein. Diese Varianten sind jedoch nicht, wie die der Erinnerungen der wechselnden Wahrnehmungsbilder, an eine feste Ordnung gebunden, die sie voneinander scheidet, sondern sie können auch gleichzeitig und gewissermaßen gleichberechtigt in bezug auf den Gegenstand zur Geltung kommen. Da nun Umbildungen verschiedener solcher sinnlicher Natursubjekte oder Gegenstände in ähnliche Formen, die die Phantasie herstellt, möglich sind und mit dem steigenden Reichtum der Bildung solcher Varianten diese zu immer vielfeitigerer Anwendung gelangen, wird es begreiflich, daß diese variierende Funktion in bezug auf Erkenntnisbilder eine gewisse Selbständigkeit gewinnt, gewissermaßen einen Reservefonds von Varianten zum Behuf der Herstellung von möglichst fein angepaßten Erkenntnisbildern darstellt. Es handelt sich aber in der Tat nur um die eigentümlichen Grundanlagen des dreidimensionalen höheren Funktionskreises der Phantasie selbst, dessen Formen dann unter entsprechenden Umständen sich dem gegebenen Material der zweidimensionalen Wahrnehmungen anschmiegen, sich mit ihm in der Funktion inniger verschmelzen, im übrigen aber einen selbstän-

digen und selbsttätigen Lebenskreis darstellen, dessen bildliche Gestaltungen die unteren Grenzbestimmungen zweidimensionaler, linearer und punktueller Art an sich tragen. Bei höher entwickelten Wesen tritt dieser anfangs im Hintergrund des Physischen dämmernde Funktionskreis, der als höhere dreidimensionale Funktionsform ohnehin die Grundvoraussetzung organischen Lebens bildet, immer bewußter und in immer reicherer Entfaltung seiner Formen in den Vordergrund. Damit gewinnen die individualisierten Gebilde dieses Funktionskreises auch im selben Maße den Charakter von ähnlichen selbständigen »Subjekten«, wie die auf Grund der Wahrnehmungen hergestellten erinnerten Erkenntnisbilder. Es werden aber solche Reihen von Varianten der Phantasiegebilde auf vorgeschritteneren Stufen der Entwicklung, auch schon des sinnlichen Bewußtseins, in immer größerer Fülle hervortreten und sofern sie den einheitlichen Hintergrund des Bewußtseins bilden, in welchem die Erkenntnisbilder erinnelter Formen im Vordergrund stehen, als dieser Hintergrund schon auf Grund der innigeren Einheit der eigenen relativ höheren Funktionsweise, gewissermaßen in einer umfassenden Perspektive, in Eins zusammenfließen. So zeigt sich schon hier in den Varianten der Phantome die erste Grundlage dessen, was auf einer noch höheren Stufe des Funktionierens als begriffliche Funktion erscheint. Während die Varianten des bildlichen Gestaltens, sofern sie auf dasselbe gegenständliche »Subjekt« im oben angegebenen Sinne bezogen und der Reihenfolge der Wahrnehmungen gemäß in festgelegter Ordnung der Erinnerung ins Bewußtsein treten, das Bewußtsein eines zeitlichen Verlaufes darstellen, so sind die in solchen Variationsreihen der Subjekte, die hier als Varianten von Phantomen erscheinen, sich darstellenden Formen an keine solche Ordnung gebunden und können auch gleichzeitig und gleichförmig im Totalbewußtsein zur

Geltung kommen, wodurch in der Totalerscheinung eine eigentümliche schematische Unbestimmtheit der bildlichen Formen eintritt, welche die übereinstimmenden Züge hervortreten läßt, die individuellen jedoch verschwinden läßt, da die einzelne Form als solche zum differenzialen Moment der Gesamterscheinung herabsinkt. Obschon auch diese in der Form von Varianten verschiedener Gebilde oder Subjekte sich darstellenden Gestaltungen der Phantasie formell, dem dargelegten Funktionsverhältnis entsprechend, als ein Kreis verschiedener selbstständiger Wesen vorschweben kann, so sind sie doch, ebenso wie der ganze Kreis der vergegenständlichten Subjekte auf das Individuum selbst, in dessen inneren Lebenskreis sie funktionieren, als Subjekt höherer Instanz bezogen. Während jedoch die höhere Intensität des eigenen zentralen Funktionierens die eigentlichen Erkenntnisobjekte, die aus der Erinnerung sinnlicher Wahrnehmungen hervorgingen, als selbstständige Subjekte selbst neben dem eigenen Subjekt, welches die Individualität des Erkennenden darstellt, zur Geltung bringt, wird die geringere Intensität der subjektiven Zentralfunktionen der Phantome diese der Zentralfunktion des Gemütes des Erkennenden gegenüber nicht in solcher Weise zur Geltung bringen können, so daß dieser Schein der Selbstständigkeit hier nicht ins Bewußtsein tritt, und sich diese Subjekte, der zentralen Funktion des Gemütes aufs innigste verweben, gewissermaßen als wesenloser, ätherischer Schein, der von der ungleich mächtigeren Zentralfunktion ausgeht.

Das hier in seinen verschiedenen Formen dargelegte Funktionsverhältnis, in welches bildlich fixierte Formen zu unanschaulichen Zentralfunktionen, die die Rolle von »Subjekten« übernehmen, treten, erklärt, warum das gemeine Bewußtsein hinter allem Bildlichen stets ein Subjekt oder Substrat sucht, und warum man angesichts bildlicher Formen des Bewußtseins, die ein

zur kritischen Befinnung erwachtes Bewußtsein mit selbständigen Gegenständen der Außenwelt nicht mehr verwechselt, sich gleichfalls dagegen sträubt, solche Formen einfach als »in der Luft schwebend«, gelten zu lassen, sondern stets die Frage stellt, für welches Subjekt sie in Erscheinung treten. Es hat sich ferner der sozusagen absolut scheinende und ins Mythische spielende Gegensatz von Subjekt und Objekt, der der Philosophie so viel zu schaffen machte und in der Gestalt höherer gedanklicher Funktionsformen zu unentwirrbaren Rätselfn zu führen scheint, als ganz relativer Funktionsgegensatz enthüllt. Für das naiv unkritische Bewußtsein erscheinen die Gegenstände des Naturerkennens als ebenso viele »Subjekte« der Naturwirklichkeit. Der ursprüngliche Geisterglaube des vorgeschichtlichen Menschen sieht in den »Objekten« der Außenwelt lauter menschenähnliche »Subjekte«, weil er das eigene Subjekt des Betrachtenden in eben solcher einfach sinnlichen Weise faßt, wie jene Naturgegenstände und in einer im Bildlichen sich darstellenden Außenwelt neben ihnen. Es ist aber sehr irrtümlich anzunehmen, wie dies gemeinhin geschieht, daß es sich um eine bloße illusorische Spiegelung des eigenen Subjektes handelt, um eine bloße anthropomorphistische Verwirrung, wenn diesen Gegenständen in ähnlicher Weise, wie dem Subjekt des Betrachtenden Subjektivität, Innerlichkeit, ein Gemüt zugeschrieben wird. Es liegt hier allerdings ein ganz fundamentales Funktionsverhältnis zugrunde, welches vom naiven Bewußtsein ganz richtig beobachtet wird und hier auch nicht auf Grund einer bloßen Selbsttäuschung zustande kommt, sondern eine ganz reale Wirklichkeitsform darstellt, die ihre Geltung bis in die Grundformen und Funktionen der einfach physischen Existenzen und Funktionen behauptet und eine Grundform aller Wirklichkeit des Erlebens ist, wenn auch die Voraussetzung

menschlicher oder tierähnlicher Subjekte in den viel einfacheren Lebensformen der Natur eine Illusion ist. Es kann dann auch im Kreise höherer, logischer Funktionen diese Grundform des Subjektes ebensowenig verleugnet werden. Hier nimmt das sinnliche innerlich und subjektiv vorgestellte Objekt des naiven Naturerkennens die Gestalt des Substrates, der Substanz, der Materie an, die als das »Grundwesen« und der »Träger« der bildlichen Formvarianten gilt. Es wird sich hier Gelegenheit bieten, diese höheren Formen in allen Eigentümlichkeiten, in welchen sie ins Bewußtsein treten, ebenso darzulegen, wie diese primitiveren.

Bewegt sich die Phantasie in ihren höheren feineren Formen, die nur den Menschen zukommen, schon ins Maßlose der Varianten, die ein feineres Anpassen an das gegebene Material der sinnlichen Wahrnehmung gestatten, als dies dem tierischen Bewußtsein möglich, so erheben wir uns mit dem spezifisch menschlichen Formen des Bewußtseins aus dem bloß Maßlosen des Bildlich-Variierten in das eigentlich Unendliche. Es muß jedoch schon hier betont werden, daß dies Unendliche insofern als relativ erscheint, als es ein Unendliches des Sinnlich-Bildlichen darstellt und nur in diesem ganz bestimmten Sinne als unendlich zu gelten hat.

Sofern nun eine solche Funktion als positives Erlebnis nachweisbar ist, wird sie sich auch zum Dreidimensional-Bildlichen der Phantasie in ebensolcher Weise verhalten, wie dieses zum Flächenhaft-Bildlichen. Oder es wird hier das dreidimensional Bildliche ganz ebenso zum Moment, zum Differenzialen, zum relativ Verschwindenden werden in einer neuen Form der Anschauung, wie vorher das Flächenhafte oder Punktuelle. Es wird sich also hier wieder um eine höhere Dimensionsfunktion handeln, die wieder in ihrem eigenen Lebenskreise die tieferen Stufen des Funktionierens und Lebens ganz ebenso reproduzieren wird, wie dies

bisher bei jedem Aufsteigen in einen nächsthöheren Funktionskreis der Fall war. Und es wird diese Lebensform als eine höhere Form der Anschauung zur Geltung kommen müssen, weil schon die dreidimensionale Lebensform sich als potenzierte Form des Flächenhaft-Anschaulichen darstellte.

Es stellen sich also höhere Formen des Erkennens auf einer ähnlichen Grundlage her, wie die primitivsten, die wir schon dem tierischen Bewußtsein zuschreiben müssen. Es ist aber eine bloße äußerlich quantitative, sozusagen mechanische Weise der Erklärung höherer Lebens- und Erkenntnisformen unmöglich, weil die Natur ihre höheren Lebensstufen nicht in der Form einer bloßen äußerlichen Anhäufung des Gleichförmigen, sondern in der Weise herstellt, daß sie über gegebene Weisen der Tätigkeit und des Lebens sich in ein diesem gegenüber maßlos feines und auch maßlos Großes erhebt, welches die früheren Stufen in sich als verschwindende Momente, als differenziale Grenzbestimmungen und zugleich als eigentümliche zentrale Ausgangspunkte des eigenen höheren Funktionskreises reproduziert. Ein Erkennen dieser positiv tieferstehenden Lebenssphären und deren Erlebnisse wird nur dadurch möglich, daß einerseits nur im feineren Grundton der Tätigkeit, im Herabsetzen der punktuellen Funktion des unanschaulichen Materials der Empfindung ein Fixieren in ruhenden Formen der Erinnerung möglich war und ferner ein einheitliches Zusammenfassen des Materials der Wahrnehmungsbilder nur unter der Bedingung möglich war, daß das Bildliche in einer maßlos feinen Anpassung von Varianten ebenso zum differenzialen Moment einer höheren dreidimensionalen Funktion herabgesetzt war.

Wie ist Mathematik auf organischer Funktionsgrundlage möglich?

Es knüpft sich hier an unsere erste Grundfrage die zweite, wie ein Erkennen der höheren spezifisch menschlichen Stufe möglich ist, an die Ausführungen über die Möglichkeit eines Naturerkennens überhaupt an. Es hat sich nämlich gezeigt, daß eine Lösung dieser Frage nur im Zusammenhang mit den Grundbedingungen der primitivsten, sich noch in sinnlichen Formen bewegenden Weisen des Erkennens, die mit den Grundformen organischen Gestaltens übereinstimmen, möglich ist. Es zeigt sich dann, daß die Grundform dieses spezifisch menschlichen Erkennens in den mathematischen Bewußtseinsformen zu suchen ist. Auf dieser Grundlage kommt dann auch ferner die Frage zur Lösung, wie ein der mathematischen Form des Erkennens entsprechendes, ein exaktes Naturerkennen möglich ist.

Wenn schon das höhere Tier sinnige Kombinationen von Eventualitäten des Wechsels der Formverhältnisse der Sinnenwelt (man denke nur an die Akkomodation von Bewegungen beim Hund und beim Hasen oder beim Sperber und Reiher) nur mit Hilfe einer reichen Fülle von Varianten der Anschauung herstellen kann, so stellt das höhere, das spezifisch menschliche Erkennen nur ein Erweitern des maßlosen Reichthums der Phantasie zum positiv Unendlichen, schlechthin Alleinbegreifenden des Bildlichen dar. Wenn das Organische sich schon als solches vom Physischen durch die über alle Maße des Physischen hinausgehende Feinheit und den unermesslichen Reichthum der Gliederung auszeichnet, so erscheint das, was wir Geistiges oder Intellektuelles nennen, gewissermaßen als ein Überorganisches und stellt in sich den Inbegriff aller Möglichkeiten des Bildlichen dar.

Diese höchste Form der bildlichen Anschauung, die sich zum Unendlich-Bildlichen erhebt, wird also allein die möglichst feine Anpassung an das gegebene Material der sinnlichen Wahrnehmung ermöglichen. Da diese höchste Form des Bildlichen alle tieferen Formen in sich als untere Grenzbestimmungen der Funktion darstellen muß, so gruppieren sich die Formen hier in ähnlicher Weise, wie die Stufenfolge der tieferstehenden Lebensformen des Bildlichen. Es sind das die Dimensionen der Geometrie. Es erscheinen hier in einer krysthellen alles umfassenden Schauung nicht bloß diese fundamentalen Gegensätze des Bildlichen überhaupt einander gegenüber bestimmt, sondern jede beliebige Form der bildlichen Anschauung ebenso allen andern gegenüber, so daß im ausschließenden Gegensatz zu allen diesen Formen in unendlich feinen Varianten der Übergänge die beliebige Form in einem unendlichen Gegensatz ebenso, wie in einem unendlichen Inbegriff dieses Gegensatzes bestimmt erscheint für alle Fälle und in allen Beziehungen.

Da hier nicht bloß der einzelne Fall des Bildlichen, sondern dieses in der beliebigen Beziehung, in der beliebigen Kombination der anschaulichen Formen zugleich immer für alle möglichen ähnlichen Formvarianten bestimmt erscheint, erscheint die bestimmte Anschauung immer als Moment einer schlechthin univervellen Variationsreihe von ähnlichen Formen, das heißt eines univervellen Gesetzes.

Schon im sinnlichen Wahrnehmungsbild konstituiert, wie wir gesehen, das Punktuelle der Empfindung, im Rhythmus, den die ins Unanschauliche übergehenden Momente der flächenhaften Totalerscheinung darstellen, das, was das eigentlich Qualitative der sinnlichen Grundtätigkeit ausmacht. Es sind jedoch die feinen Gliederungen dieses Rhythmus schon in der linearen und ferner in der flächenhaften bildlichen Funktion zum

Differenzialen herabgesetzt. Hier erscheint jedoch dieses Qualitative in den unendlich feinen Varianten aller feiner Formen vollends in potenziertes Weise als differenzial Verschwindendes, und es wird die Anschauung so zur qualitativ unbestimmten, in ihren Variationsweisen zu dem, was wir als das rein Quantitative kennen, das heißt, als diejenige Form der Anschauung, in der die qualitative Bestimmung zum gleichgültig Inbegriffenen, zum absolut Verschwindenden, zum schlechthin Differenzialen geworden. Hier erst, im Dimensionsverhältnis gewinnt der tiefgedachte Satz Hegels: »Die Quantität ist die aufgehobene Qualität« anschaulichen klaren Sinn.

Hier ebenso wie bei der zweidimensionalen und dreidimensionalen Funktionsweise kommen in eigentümlicher Verfelbständigung innerhalb des gegebenen Funktionskreises die tiefer stehenden Dimensionsformen zur Geltung. Auch hier also bezieht sich die Funktion ebenso wie in den früheren auf punktuelle Zentren der »Subjektivität« als deren peripherische Formvariationen dann zweidimensional flächenhafte und dreidimensionale Formen erscheinen und außerdem die höheren Dimensionsformen, die im Tatsachenkreise des mathematischen Bewußtseins nachweisbar sind.

Es ist aber hier, wie die nähere Zergliederung zeigt, nicht bloß ein Aufsteigen in eine höhere Stufe, sondern in zwei nachweisbar. Denn außer jenem Übergehen ins Unendliche des Bildlichen tritt ein zweiter Sprung in eine höhere Unendlichkeit hier dadurch ein, daß nicht bloß dies in der beliebigen Innerlichkeit der Individualität nachweisbare Aufsteigen in den Inbegriff aller Möglichkeit des Bildlichen, sondern zugleich eine Perspektive in alle Möglichkeit der Formen geistiger Individualitäten sich zeigt, deren jede denselben Inbegriff des Bildlich-Unendlichen im Grundton der ureigenen Gemütsstimmung repräsentiert. Es steht nämlich die Tat-

fache fest, daß wir beim mathematischen Gesetz nicht bloß behaupten, daß daselbe für alle möglichen Formen der gleichen Art gilt, wo dann alle Gesetze miteinander in einem unteilbaren Wissen zusammenhängen, sondern daß dieselben auch für jede mögliche Intelligenz, für alle denkenden Wesen schlechthin gelten. Da hier nicht irgendeine Form des Bildlichen, sondern eben der Inbegriff aller möglichen Formen, die Form aller Formen in Frage ist. Es wäre damit also vom Dreidimensionalen ausgehend eine Dimensionsstufe, die hier nicht näher ausgeführt wurde, übersprungen. Es sei hier nur bemerkt, daß diese Stufe als das Positive des Bildlich-Unendlichen eine Zwischenstufe zwischen dem Dreidimensional-Bildlichen und dem eigentlichen bewußt Intellektuellen, also eine vergeistigte, in univertellen Formen sich bewegende Welt des Bildlichen oder eine in sinnlichen Formen sich ausprägende Geistigkeit repräsentiert, also Formen des künstlerischen oder des bildlich-religiösen Bewußtseins, welche schon in den obigen Ausführungen berührt worden sind.

War die Intensität der Funktion, wie wir schon bei den zwei- und dreidimensionalen Formen gesehen, vornehmlich in den punktuellen Zentren der Empfindung, die die »Subjekte« vertraten, vereinigt und gelten die peripherischen Funktionskreise, die in der Gesamtfunktion die obere Grenze, die eigentlich bewußte, entfaltete Gestalt repräsentierten, als Erscheinungen, die den Halt der Wirklichkeit in diesen zentralen Subjekten fanden, als deren Ausstrahlungen und Manifestationen, als deren wechselnde Formen, während diese Zentralfunktionen die Wesen oder Wesenheiten darstellten, so tritt diese Eigentümlichkeit hier, wo wir uns in einer ungleich höheren Sphäre des Lebens befinden, in einer höchst potenzierten Weise hervor. Das Ätherische, Wesenlose, Haltlose, das seinen Mittelpunkt und Halt der Funktion nicht in sich, sondern in einen Ändern, dem

Subjekt, findet, tritt hier in einer unendlich gesteigerten Form in Erscheinung, wo nicht bloß eine zwei- oder dreidimensionale bildliche Form, sondern auch diese Formen nur im Element des Äthers einer doppelten Unendlichkeit, die sich über denselben türmt, in Erscheinung treten. So wie nämlich, abgesehen von dem punktuellen Zentrum und der linearen Ausstrahlung in der peripherischen zwei- oder dreidimensionalen Form, dem eigentlichen Wahrnehmungs- oder Erinnerungsbild als solchen gegenüber doch wieder auch die unteren Begrenzungen als Momente dieser höchsten Form, hier des zwei- oder dreidimensionalen Erscheinens zur Geltung kommen müssen, so auch bei jenen hohen Formen peripherischer Art, die wir hier als positiv fünfdimensional ansprechen müssen. Es werden von diesem ganzen höheren Kreis hier eben diese unteren bildlichen Grenzbestimmungen im Kreise der ursprünglich unendlichen Form in dem Maß zur Geltung kommen und in der Aufmerksamkeit hervortreten, als das Bewußtsein der Individualität noch im Sinnlichen verfunken, auf dasselbe konzentriert ist. Aus demselben Grund aber erscheinen auch sie nur als die im Wesenlosen, schlechthin Äußerlichen verschwebenden subjektlosen, unwirklichen Formen des reinen Anschauens dieses Bildlichen. Wenn überhaupt schon im Kreis der sinnlichen Anschauung das Bildliche als das Äußerliche erschien der Innerlichkeit und Subjektivität des Punktuellen der Empfindungszentren gegenüber, so erscheint das in unendlich reichen Varianten und in Unendlichkeitsformen sich entfaltende Anschauen dieser höheren Region gewissermaßen als Überbildliches und als eine potenzierte Form des Äußerlichen, als diejenige Form, die sich in solchem Aufsteigen in potenzierten Unendlichkeitsformen am meisten von dem als spezifisch Innerliches geltenden Leben der unanschaulichen Empfindung entfernt. Hier aber hat diese Innerlichkeit gleichfalls eine universale Form angenommen.

Sie erscheint einerseits in der Reproduktion der Empfindungszentren in jenen Sphären, die jedoch nur bei einem mystisch-religiösen Sicherheben des Bewußtseins hervortritt, als das in sich unendliche Subjekt, als die von Unendlichkeitschauern durchwehte univervelle Subjektivität. Andererseits aber am Bildlich-Anschaulichen dieser Region als peripherischer Form reproduziert als letzte Grenzbestimmung jener Äußerlichkeit, als der allgegenwärtige Mittelpunkt eines unendlichen Alls, das die unendliche Fülle seiner Punktualität in einer krySTALLhellen Einheit in Eins projizierte.

Als das Räumliche erschien schon in den tieferen Stufen der noch ganz sinnlichen Anschauung das zwei- oder dreidimensionale Bildlich-Fixierte. Es stellte sich das Zeitliche dann gleichfalls aus dem in gefegmäßig im Gedächtnis in bestimmter Ordnung festgelegten Wechsel solcher fixierten, in erster Linie bildlichen Formen dar. Es beruht die Aufmerksamkeit auch in der Anschauung des Zeitlichen, ebenso wie beim Räumlichen, nicht am Subjekt, auf der Zentralfunktion, am »Wesen«, sondern in den Wechselftadien peripherischer, anschaulicher Funktionen, die als solche das Formelle, Äußerliche darstellen. Es ist die Zeitform so gewissermaßen eine entäußerte Form dieser Innerlichkeit. In der potenzierten Form dieser Äußerlichkeit, die sich hier in Unendlichkeitsvarianten solcher höheren Dimensionsfunktionen manifestiert, erscheint der Raum als ursprüngliche Unendlichkeitsform, die die tieferstehenden Dimensionsweisen nur als untere Grenzbestimmung an sich trägt. Er erscheint als Wesenloses und unendliche Leere, als die »reine Form« alles Bildlich-Anschaulichen, als schlechthin Äußerliches und Subjektloses.

Sofern aber der reine Raum als das schlechthin Unterschiedslose zugleich die Möglichkeit der verschiedensten und aller Weisen der Raumbewegung und Raumerfüllung darstellt, erweist er sich eben als

die gleichmäßige Ineins-Schauung einer unendlichen Fülle von Varianten des Bildlichen, in der als solcher jede besondere bestimmte Form verfunken, zum schlechthin Differenzialen und Verschwindenden geworden ist, was eben die Erscheinung des reinen Kontinuums herstellt. Der dialektische Übergang beider Formen zeigt eben, daß die »Absolutheit« ihres Gegensatzes nichts ist, als dies Übergehen, dies Spiel der Aufmerksamkeit in Unendlichkeitsgegenständen, deren Analysis, deren Selbsterkennen dem gemeinen Bewußtsein fehlt. Es erscheint der geometrische Raum so als die allumfassende wesenlose leere Form alles Bildlichen, als die leere Möglichkeit einer Erfüllung, vorerst mit fixierten sinnlichen Anschauungsbildern und ferner mit punktuellen Qualitäten der Empfindung. Diese »Möglichkeit«, die hier hinter dem Unterschiedlosen, dem Kontinuum hervorschimmert, ist nichts, als der Untergrund, der in der geometrischen Raumfunktion in Eins projizierten unendlich reichen Varianten der bestimmten Anschauungsbilder und der Empfindungsregungen, die dieses Kontinuum also ebenso konstituieren als in demselben untergetaucht, zum differenzialen peripherischen Momenten einer ins Unendliche der Fülle und der Ausdehnung gesteigerten höheren Totalerscheinung geworden sind.

Wenn Kant dieses innerliche Erlebnis als eine »Form unserer Sinnlichkeit bezeichnet, die in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen affiziert werde« (Proleg. § 9), so ist diese Ansicht soweit gerechtfertigt, als eine solche Universalfunktion, die Kant als apriorische Form bezeichnet, allerdings ebensowenig aus äußerlich sinnlichen Eindrücken oder Wahrnehmungsbildern und deren Zusammenlegung abgeleitet werden kann, wie der ältere Sensualismus meint, noch aus Phantasiebildern, noch auch, wie der neuere Sensualismus meint,

überhaupt aus der äußeren Zusammenfügung von sinnlichen Empfindungselementen oder sinnlichbildlichen Elementen als metaphysischen letzten Elementen alles Seins hergestellt werden kann, sondern eine von diesen sinnlichen Formen fundamental, ja unendlich verschiedene Funktionsweise darstellt, die aber als höhere Dimensionsform die den tieferen Lebensformen ähnlichen Formen als untere Grenzbestimmungen in sich enthält. Da aber diese Formen, die den sinnlichen Lebensformen formell entsprechen, in einem nicht bloß reichen, sondern geradezu unendlich reichen Kreis von Varianten verwoben sind, die eine universelle Ueberficht für alle Fälle und für alle Möglichkeiten bildlichen Gestaltens gestatten, so wird durch solche korrespondierende Formen der unteren Begrenzungen der logisch-mathematischen Funktionsphäre eine Akkomodation der Ausgestaltung von Erkenntnisbildern der Sinnenwelt in beliebiger Feinheit möglich. Die Anwendung des mathematischen Funktionskreises auf Anschauungsformen des Sinnlich-Bildlichen, wie sie sich in der Differenzialrechnung und der höheren Mathematik überhaupt darstellt, die Annäherungen an bestimmte Größen in Varianten mit beliebiger Feinheit gestattet, illustriert dies Verhältnis am deutlichsten. Wie denn überhaupt die höhere Mathematik nur die bewußtere Entfaltung der elementaren ist und den Schein der starren Formen der elementaren in Übergängen von Funktionen auflöst, die in unbegrenzbarer, ins Unanschauliche mündender Feinheit, in Unendlichkeitsformen übergehen, deren Spiel den eigentlichen Untergrund der mathematischen Anschauung bildet.

Das Arithmetische stellt noch höhere Komplikationen dar, als diejenigen, die sich im Geometrischen nachweisen lassen. Die Zahl, die arithmetische Größe »abstrahiert« auch von jeder anschaulichen Form und variiert nur die Gruppierungen in beliebigen Varianten der Viel-

heit und der Teilung. Daß hier jedoch vom Bildlich-Anschaulichen ausgegangen wird, zeigt eben dieser Übergang ins unermesslich Feine, dessen anschauliche Weise in der geometrischen Anschauung vorliegt, während ursprünglich unanschauliche Empfindungselemente unmittelbar in keiner Weise eine solche Gliederung darstellen, so daß ihre Intensitätsgrade auch nicht unmittelbar als quantitative Größenbestimmungen gegeben sind (wie schon der scharfblickende Prof. Richard Wahl in seinem Werke: »Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. Wien 1864.« darlegt) und nur im mittelbaren Bezug auf Räumlich-Anschauliches, repräsentiert durch dasselbe, die Form von Größenbestimmungen annehmen. Ins Unanschauliche geht aber die Arithmetik durch den Inbegriff der Varianten von Gruppierungen des Anschaulichen über. Bei der Zahl ist es gleichgiltig, ob Punkte, Linien, Dreiecke, Pyramiden usw. gemeint sind, ihre Gruppierungsgesetze gelten in ganz gleicher Weise von allen möglichen Varianten geometrisch-anschaulicher Formen. Da der Denkende nun diese Giltigkeit fest und unerschütterlich behaupten muß, muß er alle diese Varianten der anschaulichen Formen mit einem unteilbaren Blick überblickt und in einer Anschauung begriffen haben, sofern seine Behauptung von diesem Wissen der arithmetischen Gesetze überhaupt Grund haben soll. Da also die unendliche Variabilität des Geometrisch-Anschaulichen die wesentliche intellektuelle Voraussetzung des Arithmetischen ist, so liegt schon im Wissen von der Einheit als Größe der Inbegriff aller möglichen Variabilität der Gruppierung und Teilung als intellektueller Grundlage, ohne welche dieselbe gar keinen Sinn hätte, vor: es ist sozusagen die ganze Arithmetik und die ganze Geometrie in der Anlage der Intellektualfunktion ebenso notwendige Voraussetzung, wie der mathematische Punkt nur im unendlichen geometrischen Raum und als dessen letzte Grenzbestimmung Sinn hat.

So hat auch die mathematische Einheit keinen Sinn ohne das Unendliche über aller Größe und aller Feinheit der Teilung und alle möglichen Variationsreihen, die sich auf der Grundlage dieser Feinheit über aller sinnlichen Feinheit und Größe über aller Größe entfalten, hat sie zur intellektuellen Voraussetzung, ohne die diese Bewußtseinsform jeden Sinn und Halt verliert. Es ist aber etwas Anderes diese intellektuelle Universalfunktion als Anlage und im Hintergrund des deutlichen Bewußtseins zu besitzen und etwas Anderes, sie im Wissen und Bewußtsein expliziert und im Selbsterkennen deutlich entfaltet, darzustellen.

Ist schon die Anlage der Phantasievarianten im tierischen Bewußtsein etwas über alle Maßen und alle Vorstellung Reiches, so ist diese Anlage hier in einer höheren Funktion ins Bildlich-Unendliche gesteigert. Es hat keinen Sinn in der Anknüpfung an die organischen Anlagen, die hier schon ihre über alle Feinheit und alle Maße physischer Formen hinausgehende Fülle entfalten, beim Menschen und dessen geistigen Funktionen als höhere Form über dem Tierisch-Organischen irgend eine leere, ärmliche Schematik, irgend einen hohlen Formalismus als das enthüllte Geheimnis der streng univertellen Bewußtseinsformen vorauszusetzen. Es stimmt nun allerdings diese kahle Scholastik mit ihren ärmlichen Gerippen oder gespenstisch wesenlosen und inhaltslosen Schemen, es stimmen die Requisiten und Symbole des toten Geistes nicht zu dieser Grundlage der Überfülle der Natur, wie sie schon im einfach organischen Leben sich darstellt, sondern es stimmt hier allerdings die Selbstbefinnung auf den verborgenen unendlich reichen Inhalt dieser halbverschleierten, für den oberflächlichen Blick des gemeinen Bewußtseins so leeren Formen. Wenn hier das Organische zur Geltung kommt, so ist allerdings mit dem materia-

listischen Vorurteil gebrochen, daß die organische Funktion auf die Enge der körperlichen Figur des Organismus beschränkt sein müsse. Wenn die viel gröberen physischen Strahlen eines Gestirnes weit über die Grenzen der Körperform desselben hinausleuchten, so um so mehr die ungleich feineren rhythmischen Bewegungen, die dem organischen und dem überorganisch-geistigen Leben zugrunde liegen. Um naheliegenden groben Mißverständes »Modernen« zu begegnen, sei hier betont, daß es sich hier um kein Gemenge von naturwissenschaftlichen Hypothesen mit unseren Demonstrationen handelt, deren kontrollierbarer Tatbestand durch die eigene Evidenz besteht und wo die Übereinstimmung mit der vorgeschrittensten naturwissenschaftlichen Forschung nur den Bund beider Wissenschaften bekräftigt. Auch handelt es sich weder um die Annahme, noch um die Leugnung von metaphysisch philosophischen Hypothesen, wie die eines Substrates oder einer Substanz, sondern um die genetische Demonstration der Natur der eigentümlichen Nötigung einer solchen Annahme aus dem hier nachweisbar vorliegenden Dimensionsverhältnis innerer Lebensformen. Auch Kant sieht den halbverborgenen überschwänglichen Reichtum der geistig-organischen Formen nicht, weil infolge der ursprünglichen Verwirrung mit dem Problem des Naturerkennens seine Aufmerksamkeit gar nicht auf dem inneren Gegenstand dieser Universalfunktionen ruht, sondern von demselben in der logisch unbestimmten chaotischen Funktionsform einer unbekannt Substanz oder eines unbekannt Substrates abgelenkt ist, in welchen das Bewußtsein nach Abbildungen endlich sinnlicher Formen tastet. Was Kant ins Auge faßt, ist nur die Weise, in welcher die intellektuellen Funktionen auf das Naturerkennen angewendet werden, sozusagen ihre technische Seite.

Plato hat daher sehr richtig bemerkt, daß alle Be-

lehung in der Mathematik nicht die Mitteilung eines ganz Neuen ist, was dem Bewußtsein bisher fremd war, sondern nur ein Hinleiten der Aufmerksamkeit auf Tatsachen, die in der Innerlichkeit schon ursprünglich gegeben sein müssen, um überhaupt erfaßt zu werden. Plato erklärt dieses Verhältnis mit einer Erinnerung, die durch anklingende, ähnlich-sinnliche Formen nur erweckt wird.

Die Frage, die Kant am Eingang seiner Kritik der Vernunft stellt: wie synthetische Urteile à priori möglich sind, gewinnt hier erst ihre sachliche Beleuchtung. Als Beispiel eines solchen synthetischen Urteils führt Kant die arithmetische Formel $5 + 7 = 12$ an. Er meint, da weder in den Fünf, noch in den Sieben, noch auch in der bloßen Nebeneinanderstellung beider die Zwölf enthalten sei, so lasse sie sich analytisch aus dem gegebenen Material, das hier zusammengestellt wird, nicht ableiten und stelle ein Neues, eine Bereicherung des Wissens dar, die dann schlechthin universelle, apriorische Geltung habe. Es geht nun allerdings nicht an, wie manche versuchten, die analytische Natur des Arithmetischen hier damit zu beweisen, daß es sich ja bei der Zahl Zwölf nur um eine konventionelle Benennung handle, die im mechanischen Weiterzählen erreicht wird. Zu solchem Weiterzählen könnte man immerhin einen Papagei abrichten, so wie man ein Pferd zum Scharren von Zahlen abrichten kann, ohne daß diese darum zu Mathematikern würden. Die bloße Nebeneinanderstellung der Gruppierung Fünf und der Gruppierung Sieben ergibt allerdings noch nicht die in eigentümlicher gleichförmiger, ununterbrochener Zusammenfassung gegebene Gruppierung Zwölf. Es tritt daher allerdings ein Neues, eine Variante der Gruppierungsweise ein. Aber die Zahl als Größe ist eben nichts anderes, als etwas, »was vermehrt oder vermindert werden kann«, das heißt, sie hat als beliebige be-

stimmte Gruppierungsform die »Möglichkeit« der beliebigen Variation an sich, ohne welche sie gar nicht Größe und gar nicht Zahl, gar nicht dieser im mathematischen Bewußtsein gegebene intellektuelle Akt wäre. Diese Möglichkeit nun ist nichts als jener univervelle Hintergrund der Varianten, dieser uferlose Ozean der Gedankenfunktion, dessen Weiten alle mögliche bildliche Bestimmtheit in sich begreifen und dessen Gliederung in ihrer Feinheit in unermessliche Tiefen führt. Im Vordergrund des Bewußtseins ist allerdings dies unendlich Variierte nicht gegeben, aber nur durch dasselbe und mit Voraussetzung desselben wird das Wissen von der Zahl zur Gedankenfunktion. Ein Neues kommt also nur für dies im Vordergrunde stehende, in der Aufmerksamkeit intensiver hervortretende, mit dem Endlich-Bildlichen korrespondierende Bewußtsein zustande. Aber das Bewußtsein nimmt dies Neue nicht von Außen auf, sondern holt es aus dem Schacht der unendlich reichen organischen oder besser überorganischen Voraussetzung der Grundanlage, des Lebensgrundes der Geistigkeit, der das geistige Wesen eigentlich konstituiert. Wo diese Funktionsanlage fehlt, ist eine Mitteilung mathematischer Gedanken unmöglich, so z. B. selbst beim talentiertesten Orangutang, der hiermit einen Beleg für die Dimensionskluft darstellt, die den Menschen vom Tiere trennt. Es zeigt sich auch hier, daß das Menschenwesen in allen seinen Manifestationen im hervorragendsten Sinne organisch ist. So wie das Weizenkorn, infolge entsprechender Anregungen, doch unter allen Umständen nichts entfaltet, als seine ursprüngliche Anlage, gemäß der Form der Weizenpflanze, so entfaltet auch der Mensch in seiner individuellen und geschichtlichen Entwicklung nichts, als die, allerdings unendlich reicheren und höheren Grundanlagen seiner Geistigkeit und was die Fülle all der Anregungen sinnlicher und sozialer Art durch die Jahrtausende in ihm

entwickelt, liegt schon verschleiert und in der Knospe in den univervellen Lebensanlagen des primitivsten Menschen verborgen. Auch die Über-Art, der Übermensch, der Gottmensch kann nichts bedeuten, als eine solche Weiterentfaltung der entsprechend veranlagten Individuen der Art selbst, die also in diesen Anlagen schon die verborgene höhere Art repräsentieren. Wenn es sich jedoch hier beim Intellektuellen um bloße Varianten endlich-organischer Natur handelte, so würden »angeborene« Formen solcher Art, also die organische Anlage in diesem Sinne in keiner Weise die Allgemeingültigkeit solcher Formen im Gesetze für alle möglichen Weisen bildlichen Erscheinens bedeuten. Kant verwahrt sich daher auch mit Recht gegen eine solche Fassung seiner apriorischen Erkenntnisformen, in seiner Kritik der reinen Vernunft. Eine bloß subjektiv-organische Veranlagung in diesem Sinne würde vor Allem nicht die Giltigkeit der mathematischen Gedankenformen im Kreise der sinnlichen Welt und deren bildlich sich darstellendem Lebenskreis erklären. Man könnte so gemeinsame fixe Ideen eigentümlich gleichförmig organisierter Wesen aber nicht die Giltigkeit solcher Ideen für die Gestirne und die Moleküle ableiten.*) Es führt uns diese Frage also zum zweiten Teil unserer Fragestellung.

Da bei Kant die Frage des Naturerkennens in dem Sinne der Herstellung der Nachbildung eines gesetzmäßigen Zusammenhanges sinnlicher Erlebnisse im Kreise der Innenwelt im Vordergrund steht, so gelten hier alle Erlebnisse oder Bilder, sofern sie nicht in einen solchen

*) Gewisse halbmaterialistische Neukantianer (als Typus sei Professor Jodl angeführt) stellen so die Frage, ob Wesen mit andern organischen Anlagen nicht etwa eine andere Logik oder Mathematik haben könnten. In eine solche plumpe Verwirrung, die den eigentlichen Gegenstand, eben das Logische und Mathematische einfach aus den Augen verliert, indem sie es zu einer besonderen Anschauungsform des Bildlichen neben etwa noch möglichen andern, macht, ist der scharfblickende Königsberger nie verfallen.

Zusammenhang gebracht sind, der in seiner allseitigen Übereinstimmung der Momente auf einen korrespondierenden Zusammenhang der Außenwelt verweist, als illusorischer Schein ohne objektiven Wert. Da wir nun zu dem unbekanntem Original in der Außenwelt nicht gelangen und ein direkter Vergleich des Abbildes mit dem Original unmöglich ist, so ist das Kennzeichen der Wahrheit eben jene Übereinstimmung, die die Mannigfaltigkeit des wahrgenommenen Bildlichen in einen Zusammenhang faßt, in welchem sich alle bildlichen Momente ineinanderfügen. Nur die in solchem Zusammenhang gefaßten Bilder weisen auf ein Objekt hin und gestatten uns Träume und »selbstgemachte Hirngespinnste«, den »trüglichen Schein« von der »Wahrheit« zu unterscheiden. Nur in solchem Zusammenhang gefaßte Erlebnisse der Innenwelt gelten bei Kant als »Erfahrungen«. Ein solcher Zusammenhang und eine solche Übereinstimmung der Momente der innerlichen Bilderwelt wird aber im Erkenntnisakt einerseits durch die in den Weisen der Anschauung gegebenen Einheitsformen, anderseits und in letzter höchster Instanz durch den in univertellen Formen des Bewußtseins sich bewegenden Verstand hergestellt. Da nun das Material, welches in solcher Weise geformt und geordnet wird, im Sinne des Naturerkennens das Sinnlich-Bildliche ist, so gelten die univertellen Formen bei Kant einfach als »Formen unserer Sinnlichkeit« und zwar als solche Formen, die die »Grundbedingung der Erfahrung« bilden, die die Erfahrung möglich machen. So kommt die Sonderbarkeit zustande, daß hohe Funktionen univerteller Natur einfach als »Formen unserer Sinnlichkeit« bezeichnet werden. Obschon also Kant sich formell nicht über den Kreis der Innenwelt hinaus bewegt, ist seine ganze Aufmerksamkeit derart auf die Betrachtung des Prozesses, der in der Herstellung sinnlicher Nachbildungen einer allerdings unerreichbaren

»ansichfehenden« Außenwelt mündet, vereinigt, daß er von einer eigentlichen Erforschung des Tatbestandes der höheren Erlebnisse dieser Innenwelt vollständig abgelenkt ist und nur die Formbedingungen betrachtet und rubriziert, unter denen solche zusammenhängende in ihren Momenten übereinstimmende Nachbilder und ihre Erkenntniswelt zustande kommen.

Es hat sich aber gezeigt, daß viel primitivere Formen der Sinnlichkeit schon ein entsprechendes Nachbilden der Ordnung und des Zusammenhanges sinnlicher Lebensformen, die außer den Kreis der sinnlichen Erlebnisse des Individuums fallen, ermöglichen. Bei allen diesen Formen ist die einzige Bedingung, daß sie den elementaren Forderungen des Erkennens entsprechen, daß sie erstens im Gedächtnis fixierte relativ ruhende Formen darstellen, ferner daß sie im feinen ungestörten Spiel der Akkomodation der Varianten sich dem gegebenen Material der Wahrnehmung anschmiegen. Träume und Wahnideen entsprechen diesen Forderungen nicht, weil Störungen von seiten des »Gemütes« eintreten, die diese Tätigkeit des ruhigen Fixierens der Bilder und der feinen Anpassung des Spieles der Varianten an das Material der Wahrnehmung verhindern. Es hat die moderne Physiologie recht, wenn sie den Grund in Ernährungsstörungen des Gehirnes sucht. Solche treten ganz normalmäßig beim Menschen mit jedem Tag ein und der Ernährungsprozeß, in welchem das erschöpfte Gehirn seinen physischen Energievorrat wieder ergänzt, stellt eine intensive Erregung eben der tiefstehendsten leiblichen Funktionsphären, also unanschaulicher Empfindungen und Strebungen dar, die alle höheren feineren Töne, in denen sich in relativer Ruhe fixierte Bilder des Gedächtnisses darstellen, übertönt und die das noch feinere Spiel der Anpassungen höherer Funktionen ebenso hemmt, so daß Erinnerungs- und Phantasiebilder nur chaotisch aus den dunklen Wogen

des Gemütes und feinen unanschaulichen Stimmungsregungen und Strebungen auftauchen und eine eigentliche logische Tätigkeit vollends die Herrschaft verliert.

Mit Recht werden derartige Störungen, wenn sie eine dauernde Form annehmen als Gemütskrankheiten und als Gedächtnisstörungen gekennzeichnet. Die verschiedenen Weisen aber, in welchen solche Hemmungen zur Geltung kommen bis hinab zum Blödsinn, in welchem das Bewußtsein in dumpfen unanschaulichen Empfindungen verlinkt, erlebt der Mensch normalmäßig jede Nacht, erlebt das Individuum, wenn im geistig noch unentwickelten Kinde die eigentliche Intellektualsphäre noch ganz von unanschaulichen Empfindungen übertönt ist, die den organischen Bildungsprozeß vermitteln. Es sind also diese Zustände Rückfälle in Lebensformen, die noch unter der Stufe des Erkenntnisprozesses stehen. So wie nur in einem ruhenden Gewässer sich die Landschaft und der Himmel abspiegelt und nicht in den Wogen, die der Sturm erregt, so kann auch in einem von solchen elementaren dunklen Regungen bewegten Gemüt sich nicht das harmonische Bild der Welt und das Himmelslicht des Gedankens darstellen. Es sind aber diese Erlebnisse niedrigerer Stufe ganz ebenso wie das freie Spiel der Phantasie vollwirkliche Tatsachen, die sich ganz genau dementsprechend zutragen, wie sie erlebt werden, wenn auch erst höhere Formen des Erkennens den Zusammenhang solcher abgerissenen Fragmente in Momentphotographien eines solchen Wogens des Lebens darstellen können. Es sind auch diese Daten der Erlebnisse von Traumgestalten und Wahnbildern Positivitäten der Existenz erster Instanz ganz ebenso wie die richtigsten Nachbildungen des Naturerkennens und als solche Tatsachen Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung. Was bei Kant fehlt, ist die reinliche Scheidung der Frage des Naturerkennens von dem Probleme der Erforschung der Erlebnisse der Innenwelt.

Hier liegt auch der Grund, warum dieser Denker ebenso wie der Naturforscher nur im Kreise der sinnlichen Erlebnisse Erfahrungen machen zu können glaubt und daß dagegen aber das Univerfale und Ewige als folches außer den Kreis feiner Erfahrungen fällt. So betont er, »die Erfahrung lehre zwar was da fei und wie es fei, niemals aber, daß es notwendigerweife fo und nicht anders fein müffe« (Proleg. § 14). Es ftellt aber das Notwendige eben nichts dar, als das Überfchauen aller Möglichkeit der Varianten, fo daß der Fall irgendeiner andern Variante, die nicht schon überblickt worden wäre, ausgeschlossen ift. Es fehlt also hier die Befinnung auf die eigentümliche Natur dieser Univerfalanschauungen, die hier nur im Hintergrunde des Bewußtfeins in fchattenhaften Umriffen dämmern und fo als »leere« Formen erfcheinen.

Die Anwendung der Mathematik auf die Bilderwelt des finnlichen Erlebens und deren Erkenntniswelt ergibt fich fo aus dem Dimensionsverhältnis des Sinnlichen zu der ins unendliche gesteigerten Variationsform des Bildlich-Anfchaulichen. Es muß das unendlich Reichere des Bildlichen die kongruierenden Formen des Sinnlich-Bildlichen, in diesen Weifen allen Gegenfätzen und allem Wandel gegenüber, in diesem univerfellen höheren Lichte alleinbegreifenden Schauens darftellen, — nicht bloß für diesen Fall, fondern für alle Fälle, die eben im Element der »intellektuellen Anfchauung«, die allen Denken zugrunde liegen muß, a priori inbegriffen werden.

Mathematik ift nur unter Vorausfetzung eines univerfellen Überfchauens aller Möglichkeiten des Sinnlich-Bildlichen, also nur in einer Funktionsweife möglich, die die Fülle der Varianten der Phantafie ins Bildlich-Unendliche gesteigert hat. Das nennen wir Aufsteigen in eine höhere Dimensionsform. Nur im Überblicken aller dieser Möglichkeiten mit einem unteilbaren Blick hat die Behauptung der fchlechtthinigen, für alle Fälle

der Variation dieses Bildlichen geltende Gesetzmäßigkeit Halt und Sinn, und so allein auf Grund eines schlecht-hin univervellen Überschauens, welches der große Fichte als intellektuelle Anschauung bezeichnet, läßt sich begreifen, daß die Behauptungen der Mathematik apodiktisch, zweifellos für alle Fälle des Bildlichen gelten. Wenn ein solches präsenten Überschaun dieser Varianten nicht gegeben ist, so wird die Festigkeit, Gewißheit, Unererschütterlichkeit der Behauptung einer solchen Allgemeingültigkeit ganz unbegreiflich, sinnlos und haltlos. Und es handelt sich, wohlgemerkt, hier garnicht um eine unzugängliche mystische Form, sondern um die plane Tatsächlichkeit dieses Überblickens aller möglichen Varianten des Bildlichen, die leugnen das mathematische Wissen leugnen heißt. Die intellektuelle Anschauung ist nichts weniger als ein Mysterium oder eine Hypothese, sondern eine grandiose Naivität im Feststellen intellektueller Tatsächlichkeit, so daß man schwer begreifen kann, warum sie nicht längst zum Gemeinplatz geworden ist. Es helfen hier keinerlei sonstige »Formen« der Subjektivität, denn würden diese etwas Anderes als einen solchen Überblick aller möglichen Varianten darstellen, so wären sie für diesen Zweck, nämlich als Formen, die auf alles mögliche Sinnlich-Bildliche angewendet werden können, für daselbe schlechthinige Giltigkeit haben, ganz unbrauchbar. Da nun Varianten des zeitlichen Wechsels hier auch nichts wesentlich Anderes als die in präserter Räumlichkeit sich darstellenden Variationsformen bedeuten können und das Wissen von einem zeitlichen Verlauf auch nur in fixierten Formen des Gedächtnisses, also als präsenten Anschauung möglich ist, so wird die Kantische Einwendung, daß uns die Erfahrung wohl ein Gegenwärtiges aber nichts für alle Zeiten, nichts in Ewigkeit Geltendes bieten könne, ebenso hinfällig, da auch das Ewige nur als unendlicher Inbegriff, als Überschaun der unendlich reichen

Wechselftadien die Subjekte der Betrachtung mit einem Blick und in der Gegenwart erfaßt werden kann. Beirrend wirkt hier auch noch der Umstand, daß das Gegenwärtige als totstarr Fixiertes betrachtet wird, während alle Formen des Bewußtseins, auch diejenigen, die ein Bild der Ruhe im vollendetster Weise darstellen, näher betrachtet selbst überall feine Übergänge, Bewegungen in sich selbst, organisch sich Entfaltendes, Funktionen sind.

Die Mathematik ist dies Zweifellose, ihre Urteile sind das Apodiktische nur, weil sie in keiner Weise über diese Anschauung einer universon Innenwelt hinausgeht und alle ihre Behauptungen unmittelbar auf diese präzente universon Anschauung, die zugleich ein Ewiges darstellt, gestützt und in derselben gegründet sind. Es liegt hier nichts Hypothetisches vor, weil die Erlebnisse dieser Innerlichkeit, diese Anschauungen als gegebene Tatsachen zweifellos nachgewiesen werden können in jedem Bewußtsein, welches in sich selbst diese Universalanschauung, dies Überschaun aller möglichen Fälle des Bildlichen, dies schlechthin Unendlich-Bildliche darstellt und erlebt. Es hat auch darum schon die vage Annahme einer anderartigen Organisation des Intellektes keinen Sinn. Denn welchen Sinn sollen wir mit einer besonderen Weise organischer Gestaltung verbinden, deren Grundbedingung der Inbegriff aller möglichen bildlichen Formen ist, wo doch nur im Inbegriff aller möglichen Formen des Bildlichen überhaupt ein Erkennen, also eine sachgemäße, dem Funktionsatbestand entsprechende Darstellung einer beliebigen Form der Tätigkeit oder Lebensfunktion vorliegt, nur dieses den Überblick aller möglichen Phasen und Formationen auch des unanschaulich Tätigen, bedeuten kann.

Das Unfachliche, die aus der Konfusion mit dem vergleichenden Naturerkennen entspringende allerdings durchaus instinktive und im besten Glauben waltende

Tendenz, hinter den gegebenen innerlich-positiven Tatsachen der Anschauung etwas ganz Anderartiges hereinzuschmuggeln, das heißt auf solcher Grundlage Tatsachen zu fälschen ist hier ganz durchsichtig. Und nichts als diese Verwirrung und diese Tendenz der Tatsachenfälschung verbirgt sich hinter dem Nebel einer angeblich unerfaßbaren ansichseienden Wesenheit, die hinter dem offenbaren und sonnenhellen Sachverhalt der Anschauung des Universal-Bildlichen lauern soll als mystisches Formprinzip. So besteht also die ursprüngliche Fassung von Kant so weit in ihrem Recht, als es nicht zufällig sein kann, welche Formen die entsprechenden Formen sein können, unter denen allein eine Erkenntnis des Sinnlichen überhaupt möglich ist, so daß bei Kant mit Recht nicht irgendeine beliebige Form der Subjektivität in Frage kommt, in welcher die Subjekte zufällig übereinstimmen, sondern diejenige Form, in welcher allein eine Erkenntnis des Sinnlichen möglich ist. Wenn nun auch der große Kritiker im Gegensatz zu gewissen modernen Anhängern seiner Schule diesen Punkt ganz richtig ins Auge gefaßt hat, so wird doch bei dem ganz äußerlichen Formalismus, den er vertritt, der wesentliche Unterschied in der Durchführung der Lehre in keiner Weise klar, der seine subjektiven apriorischen Formen der Sinnlichkeit, welche die sinnliche Erfahrung ermöglichen sollen, von den beliebigen angeborenen Formen unterscheiden soll. Ja dieser von ihm geforderte Unterschied wird illusorisch angesichts der Tatsache, daß diese Formen überhaupt etwas Anderes sein wollen, als universelle Variationsformen der Anschauung des Bildlichen selbst, die das Material der Empfindung als eigenes differentiales Moment in sich begreifen. Damit werden diese Formen der Subjektivität auch bei Kant zu unsachlichen Modeln, in welche das Material äußerlich hineingepreßt wird.

Das Labyrinth der Begriffsfunktionen und der Irrgarten der Philosophie.

Es will dem Vorhergehenden entsprechend diese Frage nicht eine Erörterung der Möglichkeit sein, wie wohl die Philosophie als positive Wissenschaft möglich wäre, sondern eine Erklärung, wie diese Übergangsform zu einem positiv wissenschaftlichen Erkennen der Tatsachen der Innenwelt geschichtlich möglich, ja kulturell notwendig war und bei all den fundamentalen Irrtümern, die sie repräsentiert, doch in der historisch gegebenen Form eine Reihe der hervorragendsten Geister aller Zeiten beschäftigen und fesseln mußte.

Die Zergliederung des Tatsachenkreises der immer höher aufsteigenden Lebensformen der Innerlichkeit hat uns schließlich aus der maßlosen Fülle des Gestaltens der Phantasie in universale Höhen geführt, wo um die hohen Firnen der Gedankenanschauung Unendlichkeitsanschauungen ihre Kreise ziehen, die in Weiten führen, vor denen alle Größe der physischen Natur verfunken ist und in subtile Feinheiten einer unendlich reichen Gliederung des Schauens und Lebens, deren Tiefen kein Senkblei der Phantasie ermißt. Angesichts der Tatsache jener erhabenen Realität, jener Unwirklichkeit des Unendlichen im Inneren jedes Menschen, die als das Wunder aller Wunder erscheinen muß, vor welchem er in Erstaunen versinken und vor welchem alle die Grundanschauungen aller der Weisen der Jahrtausende sich unaufhaltfam auflösen scheinen, wird uns die ganze ungeheure Schwierigkeit klar, den Grundirrtum der Philosophie, die Verwirrung des Problems eines äußerlich vergleichenden Erkennens mit der Erforschung der gegebenen Erlebnisse und Tatsachen der Innenwelt zu entwirren.

Diese Tatsachen haben sich in den höheren Lebensformen als Unendlichkeitsfunktionen im vollen und strengen Sinne des Wortes enthüllt. Es mögen nun diese subtilen Tatsachen und Erlebnisse, die nirgends ein todt Fertiges und starr Ausgeprägtes, sondern in sich selbst Funktionen, lebendige organische Entwicklung, die überall in Perspektiven der Unendlichkeit auslaufen, darstellen, in unermeßliche Tiefen der fortschreitenden Forschung führen, so stehen doch die großen Umrisse, von denen wir bei aller Detailforschung ausgehen müssen, in ihren Unendlichkeitsformen zweifellos fest. Sofern wir nun Tatsachen der Innerlichkeit als vollgiltige Wirklichkeiten erster Instanz respektieren wollen, sind wir genötigt, diese Erlebnisse höherer Art auch als positive Existenzen und Realitäten von Unendlichkeitsfunktionen anzuerkennen angesichts jeder beliebigen Größe und Feinheit des Sinnlich-Bildlichen.

Das denkende Subjekt aber, im Sinne des gemeinen Verstandes nicht bloß, sondern auch der philosophischen Denkweise, wie sie sich durch die Jahrtausende entfaltete, wird als äußerlich-sinnliches oder als spirituelles und phantmartiges, in allen Fällen aber als endliches Wesen betrachtet. Angesichts dieser Voraussetzung wird die Tatsache der Denkfunktion und ihrer positiv gegebenen Unendlichkeitsformen, die ganz streng für alle möglichen Fälle gelten, sofern von Mathematik und Logik überhaupt die Rede sein kann, zum vollkommen Unbegreiflichen, Mystischen, Widersprechenden. Entweder diese Endlichkeit also ist zweifellose Tatsache, dann hat im Kreise ihrer Tätigkeiten ein Unendliches in irgend einem Sinne keinen Raum. Sofern diese inneren Tatsachen und Erlebnisse des Gedanklichen als wirklich erlebte Tatsachen gelten und ein Wissen von ihnen kann nur unter der Bedingung der Tatsache des Erlebnisses dieses Unendlichen, der Tatsache der Anschauung dieses Unendlichen stattfinden, stellt sich die Inkongruenz

und der flagrante Widerspruch mit der angeblichen Tatsache der Endlichkeit der Funktion ein, in der sich ein solches Wissen darstellen soll.

Man kann nun den Versuch machen diese Tatsache der innerlichen Unendlichkeit und das Wissen von ihr als Illusion darzustellen. Diesen Versuch hat ein Denker unternommen, der sich sonst in seltener Weise durch die Konsequenz und Schärfe seines Denkens auszeichnet. Eugen Dühring sucht den Sachverhalt des mathematischen Bewußtseins in der Weise darzustellen, daß allerdings im Bewußtsein kein Hindernis für einen Fortgang in beliebige Feinheiten der Teilung oder in beliebige Häufungen von Größen vorliege, aber nirgends in der Tat in ein Unendliches fortgegangen werden könne, dessen Annahme zu »wüsten«, chaotischen, widersprechenden Konzeptionen führe. Auch handle es sich bei dem mathematisch Differentialen so wie auch beim Unendlichen in allen Fällen nur um Annäherungen an bestimmte Grenzen mit beliebiger Feinheit der Größe, nicht aber um jene »wüste« Unendlichkeitskonzeption.

Näher betrachtet faßt Dühring also dies Fortgehen ins unbegrenzt Feine und unbegrenzt Große der Mathematik als einen empirischen, im Element des Bildlichen oder eigentlich Phantomartigen sich bewegenden Fortgang auf, wo zwar erfahrungsmäßig bei beliebiger Steigerung der Feinheit oder der Größe kein Hindernis für den Fortgang im Bewußtsein nachweisbar ist, aber ein eigentlich Unendliches überhaupt nicht in Frage käme. Die Funktion also, die Dühring in solcher Weise im Bewußtsein empirisch verfolgt, ist die bildliche Funktion der Phantasie, die allerdings in ein Maßloses, dessen letzte Grenzen im Bewußtsein verschwimmen, übergeht, aber wo bei solchem Vorgang sich niemals das darstellen kann, was man im strengen Sinne unendlich nennt. Die Vermengung der einen Anschauungsweise mit der andern ist nun allerdings »wüst« und »chaotisch«. Die Verwahrung

gegen dies Andere, im strengen Sinne Unendliche, wäre aber nur unter der Voraussetzung berechtigt, wenn als inneres Erlebnis erfahrungsgemäß keine andere höhere Funktionsweise als die der Phantasiafunktion überhaupt gegeben wäre. Dann aber wäre eben das unmöglich, was andererseits Dühring stets in den Vordergrund stellt: die Strenge und schlechthinige Priorität der logischen, der Verstandesfunktion als letzter, höchster Instanz der Erkenntnis. Denn gesetzt den Fall, daß nur ein solches Fortgehen ins Maßlose des Bildlichen als einzige wirklich innerliche Erfahrung feststände und nachweisbar wäre, so könnten wir wohl sagen, daß nach unseren bisherigen psychischen Erfahrungen im Fortgehen ins Bildlich-Maßlose sich kein Hindernis zeigte, daß also hier der geometrische Satz, daß jeder stereometrische Körper korrespondierende Außenwinkel und Außenräume habe, bisher empirisch nirgends widerlegt worden sei; wir könnten sagen, daß bei beliebiger Feinheit in der Veränderung der Winkelstellung des Dreieckes die Summe der Winkel immer zwei Rechte ergab, aber niemals könnte man mit voller Gewißheit behaupten, daß schlechthin alle möglichen stereometrischen Formen entsprechende ergänzende Außenwinkel haben und daß sich der beliebige Satz des Dreieckes auf alle möglichen Dreiecke beziehe, unabhängig von allen möglichen Größen- und Teilungsverhältnissen. Es würde also, streng genommen, diese Anschauung, da sie eigentlich auf psychologisch-empirischer Basis, im Sinne des ausschließlichen Gegebenenseins des Bildlich-Phantomartigen beruht, zur induktiven Logik eines Hume und seines Nachfolgers Stuart Mill führen. Das heißt, es käme in keiner Weise die absolute Priorität der strengen Verstandesbestimmungen zur Geltung, sondern es wäre vielmehr die vage Möglichkeit des Unlogischen, des Unsinns die Voraussetzung, auf welcher man eine Logik und Mathematik aufbauen möchte.

Gilt also diese Ansicht über die Natur des Unendlichen

als bloßen Fortgehens im Bildlichen, so wird eben hiermit die Forderung der schlechthinigen Priorität des Verstandes und der schlechthinigen Geltung seiner Gesetze zu einer haltlosen Prätenſion. Das Statuieren der schlechthinigen Geltung der Verstandesgeſetze und der Priorität des Logiſchen wäre eben nichts als die Behauptung des Unendlichen im ſtrengen Sinne des Wortes, dem gegenüber das bloß Maßloſe und die bloß in beliebiger Feinheit des Bildlichen herſtellbare Teilung als bloß endliche Beſtimmung erſchiene, vom Unendlichen in ganzer Schärfe eben durch die Dimenſionskluft der Funktion geſchieden, ſo daß dieſes, als auf ſolchem Wege unerreichbar, ſich ganz deutlich abſcheidet. Mit der bloßen Tatſache dieſer Gegenüberſtellung aber, mit dem Konſtatieren dieſes für die bildliche Vorſtellung Unerreichbaren wäre aber, ſofern man ſich nur auf ſeine eigenen Gedankenakte beſinnt, eben das als überragendes Faktum einer höheren Lebensfunktion konſtatiert, was der ins einſeitig Bildliche verſunkene Intellekt als ſinnloſe und wüſte Konzeption hinzustellen ſich bemüht.

So wie beim ſinnlichen Wahrnehmungsbild die letzten Grenzen verſchwimmen, ſo auch hier im Fortgehen der Phantafie ins Maßloſe. Es handelt ſich alſo bei der ſtrenglogiſchen und mathematiſchen Beſtimmtheit gar nicht um ein ſolches vages, nebelhaftes, unter allen Umſtänden jedoch im Endlich-Bildlichen verharrendes Fortgehen. Schon die ganz deutliche Erkenntnis und Anſchauung, daß dieſer Progreß ins Maßloſe ſchlechthin im Endlichen ſtecken bleiben muß, hat zur verborgenen Vorausſetzung eben das ſtreng Univerſelle, das, was Kant als das Aprioriſche bezeichnet und deſſen Unendlichkeitsformen in ſo ſtrenger Schärfe als höhere Dimenſionsbeſtimmung dem maßloſen Fortgehen in der Phantafiefunktion ſich entgegenſtellen, daß wir deren Häufungen in beliebigen Maßen als verſchwindend erkennen müſſen, dieſem eigentlich Unendlichen gegenüber. Nicht ein wüſtes

Fortgehen in ein Unbestimmtes der Phantasie liegt also hier vor, wie Dühring meint, sondern eben jene Strenge des mathematischen Begriffes, jene logische Strenge und durchsichtigste Klarheit, die absolut keine Ausnahme duldet und die Möglichkeit des Gegenteils in krystallheller, absoluter Notwendigkeit ausschließt. Es handelt sich auch um gar keine bloße Negation, womit geistige Blindheit eben das höchste Licht des Menschen, das Vernunftlicht, auf grammatikalischer Grundlage illusorisch machen möchte, sondern um die ungeheuerste Position. Man argumentiert mit der Silbe Un als Verneinungspräposition und sieht nicht, daß das Wissen von der Verneinung, sofern dieselbe hier logischen, also schlechthinigen Sinn gewinnt, eben die ungeheuerste Position, die Position der logischen Funktion, die Position des Menschen, des Geistes, der schlechthin allgemeingiltigen Gesetze nur auf dieser Basis der schlechthinigen Negation, des ausschließenden Inbegriffens aller möglichen andern Fälle formuliert. Die kindische Simplizität, die tautologisch in diesem Verneinen des logischen Denkens eben nur ein leeres Nichts sieht, kann daher ruhig sich selbst überlassen werden, bis zur Zeit, wenn solche Individualität einmal zur geistigen Selbstbefinnung gereift sein wird. Es ist aber schlecht getan, wenn man aufgrund der Konstatierung der Eihüllen des intellektuellen Embryo (die Sprache ist Produkt des vorgeschichtlichen Menschen) dem ans Tageslicht der Vernunft, der Selbsterkenntnis Geborenen das Recht auch ohne solche zu wandeln, abstreiten möchte. Gegen die Position dieses schlechthin, in sonnenheller Notwendigkeit für alle möglichen Fälle Geltenden gehalten, wird eben alles Phantomartig-Bildliche schlechthin zum Differenzialen, Verschwindenden herabgesetzt vor jener Größe über allen Größen (das Wort ist hier allerdings im Sinne der Häufung des Bildlichen unrichtig angewendet), welche Haller ganz zutreffend damit charakterisiert, daß er sagt, daß die

billionenmal übereinandergetürmten Sternensysteme ihm nicht näher führen und daß, wenn man dieselben von ihm abzöge, es ganz vor uns stände. Alle diese Tatsachen des Bewußtseins bleiben unerklärlich und widersprechen ebenso der Annahme, daß es sich um eine bloße Verneinung handle, sowie auch, daß es sich um ein bloßes wüstes Fortgehen in Phantasiemäßig-Bildlichen handle. Alle diese Tatsachen aber werden mit einem Schlage klar, wenn wir hier ein Fortgehen in eine höhere Dimensionsfunktion des Bewußtseins konstatieren, die auf der tieferen Dimensionsstufe unerreichbar bleibt. Und es ist, näher betrachtet, dies Aufsteigen in die höheren Dimensionen auch gar keine Hypothese oder Voraussetzung, sondern einfach die Tatsache der inneren Anschauung des Mathematischen und Logischen, wenn wir diese nur unbefangen und von sensualistischen Dogmen unbeeinflusst untersuchen.

Der einzige verzweifelte Durchbruchversuch, der hier noch gemacht werden kann, ist also die Behauptung, daß es sich um etwas in seiner gegebenen Tatsächlichkeit Illusorisches, Nichtiges handelt, daß diese Unendlichkeitsanschauung höchstens den Wert eines Traumes oder eines Phantomes repräsentiere, keine wirklich objektive Existenz. Auch Dühring ist schließlich genötigt, die Unendlichkeit eines geometrischen Raumes jenseits aller physischen Existenzen des nach seiner Feststellung endlichen Universums anzunehmen, sagt aber, daß eine solche nur den Wert eines Traumes habe. Es soll damit aber nur für die Möglichkeit Raum geschafft werden, daß sich hinter dieser täuschenden Erscheinung etwas ganz anderes, also etwa auch eine endlich sinnliche Funktion, eine bloße Gehirnfunktion verberge.

Mit dem Zusammenbrechen dieser letzten Stütze, mit dem Nachweis der spezifisch philosophischen Verwirrung, d. h. der Frage der Tatsachenforschung der Innenwelt mit der des vergleichenden Erkennens (im

Sinne eines äußerlichen Naturerkennens) die nach (innerlich ganz vollwirklichen) Nachbildungen einer äußeren Realität fragt, mit dem Konstatieren der (bona fide) grundfächtigen philosophischen Tatsachenfälschung stürzt also dieses letzte Gegenargument gegen die Wahrhaftigkeit des Logisch-Unendlichen rettungslos in sich selbst zusammen. Klarheit und Widerspruchslosigkeit tritt nur ein, wenn wir uns in erhabener Naivität und heiligem Vertrauen in diesen Ozean des inneren Lichtes versenken und fein Wogen der Unendlichkeit, seinen grenzenlosen Reichtum und die ätherische Feinheit seiner Gestaltungen, die in einer Harmonie höherer Art zusammenfließen, als Vollwirklichkeit und Wirklichkeit unseres eigentlichen, menschlich-geistigen Selbst betrachten. Denn was könnte uns höhere Gewißheit verleihen, als das, was uns in der positiven Unmittelbarkeit unseres innerlichen Erlebens gegeben ist? Und eben dieses kostbarste Kleinod der Gewißheit und Wirklichkeit ist der Mensch am leichtesten geneigt gegen die verschiedensten Träumereien von Materialisten und Spiritualisten einzutauschen!

Die Gedankenfunktion ist für den Menschen normalmäßig, ruhende Voraussetzung, die er weder vom Standpunkt des gemeinen, praktischen Verstandes, noch vom Standpunkt des Naturerkennens näher zu untersuchen Veranlassung findet. Es beruht dieser Funktionskreis also normalmäßig im Hintergrund des Bewußtseins. Allerdings verleiht diese Funktion dem Menschen seine Überlegenheit den Tieren gegenüber und befähigt ihn die Sinnenwelt, die Natur in gewissem Maße zu beherrschen. Aber in allen diesen Beziehungen kommt wesentlich nur die sinnlich-leibliche Seite seiner Existenz in Betracht und er selbst als Sinnenwesen im Kreise der anderen sinnlichen Gegenstände. Da diese nicht unmittelbarer Gegenstand seiner Innenwelt sind, so tritt hier naturgemäß die Frage nach der richtigen Nachbildung in den Vordergrund und zwar der Nachbildung in einer

Gestalt, die den Forderungen des fixierenden Gedächtnisses und der zusammenhängenden Übersicht entspricht, unter welchen Bedingungen erst die Nachbildung zum eigentlichen Naturerkennen wird. Diese Forderungen sehen wir erfüllt durch das fixierte Bild und durch die Akomodation der Varianten der Phantasie in der Nachbildung eines umfassenden Zusammenhanges des Bildlichen, in Funktionsweisen erfüllt, in welchen die tieferstehenden Formen immer wieder in den höheren als verschwindende Momente derselben in Erscheinung treten. Dieses Verhältnis wurde in diesen Ausführungen als Dimensionsverhältnis bezeichnet. Die hohe Feinheit der Gliederung und Variation und der hohe Reichtum der Formen des Sinnlich-Bildlichen, wie es sich in der Phantasiafunktion darstellt, wird zum Unendlich-Bildlichen gesteigert in der logisch-mathematischen Funktion, die also der früheren gegenüber wieder eine höhere Dimensionsstufe repräsentiert. In dieser Form werden die Forderungen des Naturerkennens, das heißt des Erkennens, welches einen im Gedächtnis fixierten, umfassenden Zusammenhang des Sinnlich-Bildlichen herstellt, am vollkommensten erfüllt. Für das gemeine Bewußtsein, ebenso wie für das wissenschaftliche Naturerkennen bleibt aber diese Funktion bloßes Mittel zur Herstellung der Übersicht eines solchen Zusammenhanges des Bildlichen und wird als solches in keiner Weise zum Gegenstand der Forschung, der wissenschaftlichen Beobachtung und Zergliederung. Es ist als solches hier gar nicht Gegenstand der Aufmerksamkeit. Sich selbst und seine Wirklichkeit ist der einzelne Mensch sowie das Menschengeschlecht durch die Jahrtausende immer gewöhnt gewesen als Sinnlich-Endliches irgend welcher materieller oder spiritueller Art zu betrachten. Und mit dieser Betrachtungsweise kam der Gesichtspunkt des vergleichenden Naturerkennens in bezug auf alle Erlebnisse der Innenwelt zur ausschließlichen Geltung. Die Aner-

kennung von inneren Erlebnissen univerrer Art als vollgiltigen Wirklichkeiten erster Instanz mußte daher, wenn ein solcher Gedanke überhaupt im Geiste irgend eines Menschen aufleuchtete, als eine ganz unfaßbare Idee, als eine gegen die ganze Weise seiner Weltbeachtung verstoßende Ungeheuerlichkeit erscheinen.

Das ist denn auch die mächtigste Instanz, die eigentliche erste Grundlage, auf welcher auch das philosophische Bewußtsein seine illusorische Verflüchtigung der univerreren Tatsachen des Bewußtseins begründet. So beruft sich denn auch der Philosoph Friedrich Nietzsche, in seinen klassischen Ausführungen über »Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen« (S. W. Bd. 10), wo er Parmenides der unkritischen Vergegenständlichung von Gedankenformen wie Sein und Nichtsein anklagt, auf Aristoteles und seinen Beweis, daß »die Existenz nie zur Essenz, das Dasein nie zum Wissen des Dinges gehöre«.

Es erfolgt, wie wir gesehen, das Naturerkennen, schon in den Weisen, die wir auch dem höheren Tier zuschreiben müssen, in Variationsformen der Phantasie, die sich dem gegebenen Material der sinnlichen Wahrnehmungsbilder anpassen. Auf der Grundlage der logisch-mathematischen Funktion gehen solche Variationsreihen ins Unendliche über und werden so zur begrifflichen Form, in welcher die beliebige Form des Bildlichen gefaßt wird. Es bildet das Kind seine Begriffe nicht auf Grund von Induktionen als Abstraktionen aus einer Unmenge ähnlicher, sinnlicher Wahrnehmungen, so daß für dasselbe etwa der Begriff des Hundes aus einer Menge von verschiedenen Wahrnehmungen von Hunden hervorginge, sondern es bildet diesen Begriff einfach deswegen, weil es jedes beliebige, sinnliche Wahrnehmungsbild nicht bloß einfach im Gedächtnis fixiert, sondern zugleich auch in der geometrischen Anschauung in zahllosen Varianten herstellt. Es könnte die Nase

spitzer, der Schwanz kürzer sein. Zwischen zwei beliebigen Umrissen aber liegt für das menschliche Kind ein unendlicher Reichtum von Varianten, so daß der Artbegriff nicht in vielen, sondern in unendlich vielen Exemplaren sich sogleich mit der Anschauung jedes beliebigen, sinnlichen Bildes herstellen muß mit dem ersten Anblick des ersten Exemplares. Was hier unbestimmt bleibt sind jedoch die Grenzbestimmungen solcher begrifflichen Varianten, die Weisen der Gruppierung und Einreihung, die dann mit der Herstellung des zusammenhängenden Lebensbildes zusammenfallen. In erster Linie ist aber für die Begriffsbildung die einfache geometrische Form maßgebend, und es mag hier als Illustration der Wal dienen, der für das gemeine Wissen als Walfisch in breiten Volksschichten noch heute gilt. Die feinere Akkommodation der Begriffsvarianten im zusammenhängenden Erkenntnisbilde und Weltbilde, welche erst die sachlichen Grenzen und Abschnitte der Begriffsvarianten festlegt, die eigentliche Einteilung vollendet, ist aber die schwerere Aufgabe, die des Urteilens. Man ist heutzutage darüber im Reinen, daß die eigentliche geistige Arbeit beim Schlußverfahren nicht in die schablonenmäßige, fozufagen mechanische Formalität der Schlußformen fällt, sondern in der Feinheit der Urteile zu suchen ist. Aus solchen richtigen Urteilen und Schlüssen baut sich nun in kombinatorischer und erfindender Phantasie das Weltbild des Naturerkennens auf.

Die Begriffe, die »Wesenheiten« sind daher hier allerdings von den Existenzen, das heißt von den auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung hergestellten möglichst korrekten Nachbildungen, die die äußerlich sinnliche Wirklichkeit repräsentieren, zu unterscheiden, und es entfernen sich diese, in unermesslichen, ja unendlichen Perspektiven des Bildlichen sich breiten den Funktionen im selben Maße, als sie sich ins schlechthin Universelle erheben von dem Endlich-Bildlichen der Funktion, in

welchem sich die »Existenzen« darstellen. Es umfaßt eben das Begriffliche als Universalfunktion alle Möglichkeiten des Bildlichen, aber diese bleiben bloße Möglichkeiten für das nachbildende Naturerkennen, so lange nicht die äußerlich sinnliche Wahrnehmung auf eine korrespondierende sinnliche Existenz außer dem eigenen innerlichen Lebenskreis des Denkenden hinweist. Denn die *existentia* bedeutet eben das äußerliche, das »außer« dem eigenen Lebenskreis Gegebene und hier substantiell »Bestehende«, sofern dieses Wort sich aus den Wurzeln *ex* und *stat* ableitet. Es bedeutet also auch das »Sein« ein solches Bestehen, aber als ein in begrifflicher Form Unbestimmtes der Varianten der Anschauung auf ein Bestehendes ein Subjekt als Gegenstand überhaupt bezogen. Ja es ist hier nicht einmal das sinnliche Subjekt notwendig, sondern nur die Form des Substrates oder des selbständig Bestehenden, welche Funktionsform sich auch in beliebigen höheren Funktionskreisen herstellt. Aber es steht auch nicht die bloße Form der Funktion, die Betrachtung des im Wechsel des Bildlichen Beharrenden im Gegensatz zu diesem und in bezug auf dieses im Vordergrund der Aufmerksamkeit, sondern eben dies feine Spiel der Vereinigung der Aufmerksamkeit auf ein Engeres, Individuelles, dies Hervortreten der mit ihrem Kreis der inbegriffenen bildlichen Varianten verschmolzenen Unmittelbarkeit, während im Sichentfernen, im stetigen Ablenken der Aufmerksamkeit von Formen, auf denen früher der geistige Blick ruhte, die Negation als Funktion sich herstellt, das »Nichtsein« in seinen relativen und schließlich in universellen Formen der Dezentralisation der Aufmerksamkeit, die im »Nichtsein« als Kategorie gipfeln. Schon die Vereinigung der Aufmerksamkeit auf das Bildlich-Variable, welches als Strahlenkreis die punktuellen Zentren der Substrate oder Subjekte umgibt, erscheint als ein Übergang vom

eigentlich Seienden auf ein relativ Nichtseiendes, auf ein Phänomenales. Die Denkfunktion als solche erscheint den tieferen Funktionskreisen gegenüber als die am meisten peripherische Form, im Verhältnis zu denselben, also schon der formellen Funktionsstellung entsprechend als ein Übergang in ein »Nichtseiendes«, in einen unfaßbaren Äther, in welchem eben das, was dem gemeinen menschlichen Bewußtsein als der allein feste Boden der Realität erscheint, das sinnliche Erleben, vollkommen aus den Augen verloren wird.

Es läßt sich so ganz schön begreifen, warum Nietzsche hier, sich an Kant anlehnd, weiter ausführt: »Die logische Wahrheit jenes Gegenstandes »Sein« und »Nichtsein« ist vollkommen leer, wenn nicht der zugrunde liegende Gegenstand, wenn nicht die Anschauung gegeben werden kann, aus der dieser Gegensatz durch Abstraktion abgeleitet ist; sie ist ohne dies Zurückgehen auf die Anschauung nur ein Spiel mit Vorstellungen, durch das in der Tat gar nichts erkannt wird. Denn das bloße logische Kriterium der Wahrheit, wie Kant lehrt, nämlich die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft ist zwar die *conditio sine qua non*, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit; weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrtum, der nicht die Form, sondern den Inhalt betrifft, kann die Logik durch keinen Probestein entdecken. Sobald man aber den Inhalt für die logische Wahrheit des Gegenstandes »das was ist, ist; das was nicht ist, ist nicht« sucht, so findet man in der Tat keine einzige Wirklichkeit, die nach jenem Gesetze streng geartet wäre; ich kann von einem Baume wohl sagen: »er ist«, im Vergleiche mit allen andern Dingen, als »er wird« im Vergleich zu ihm selbst in einem andern Zeitmomente, als endlich auch »er ist nicht«, z. B. er ist noch nicht Baum, so lange ich etwa den Strauch betrachte. Die

Worte sind nur Symbole der Relationen der Dinge untereinander und zu uns und berühren nirgends die absolute Wahrheit. Ist aber die Existenz der Dinge selbst nicht nachzuweisen, so wird die Relation der Dinge untereinander, das sogenannte »Sein« oder »Nichtsein« uns auch keinen Schritt dem Lande der Wahrheit näherbringen können. Durch Worte oder Begriffe werden wir nie hinter die Wand der Relationen, etwa in einen fabelhaften Urgrund der Dinge, gelangen, und selbst in den reinen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes, in Raum, Zeit und Kausalität gewinnen wir nichts, was einer *veritas aeterna* ähnlich wäre. Es ist unbedingt für das Subjekt unmöglich, über sich selbst hinaus etwas sehen und erkennen zu wollen, so unmöglich, daß Erkennen und Sein die sich widersprechendsten aller Sphären sind.« —

Es zeigt sich hier ganz deutlich, daß die Frage nach der Wahrheit im Sinne der Philosophie im wesentlichen die des äußeren Naturerkennens ist. Die kritische Befinnung kommt allerdings dahinter, daß unser Bewußtsein nur Gegenstände, die in der eigenen Innerlichkeit gegeben sind, erfassen kann und »transzendente« Wirklichkeiten nur repräsentiert durch Bilder im Kreis der innerlichen Erlebnisse. Demungeachtet gilt hier als Repräsentant des eigentlich Wirklichen ganz im Sinne des Naturerkennens nur das in der sinnlichen Wahrnehmung Gegebene, respektive das durch daselbe angeregte Erkenntnisbild als Repräsentant dieses eigentlich Wirklichen. Da der Inhalt des Naturerkennens sich nur aus solchen sinnlich individuellen Erkenntnisbildern ausgestaltet, so erscheinen die Gedankenformen, in denen solche Bilder erfaßt werden, als »leere«, und deren spezifischer Inhalt als Gedankenfunktion verschwimmt eben in den Universalperspektiven des »logischen Hintergrundes«, dieser überorganisch so unendlich reichen Form, die als solche gemeinlich gar nicht ins Auge

gefaßt wird. Der Philosoph bemerkt nämlich hier, daß die Kategorien des Seins, Werdens usw. in gleicher Weise auf das beliebige Bildmaterial angewendet werden können und schließt daraus, daß die Begriffe nur Symbole der Beziehungen der Dinge sind, die nur Inhalt und Wert gewinnen, wenn die Existenz der Dinge nachgewiesen wird, sonst aber ein leeres Spiel mit bloßen Vorstellungen darstellen, durch das gar nichts erkannt wird. Als Erkennen gilt also nur die Herstellung der entsprechenden repräsentativen Nachbilder der Sinnenwelt im Sinne des Naturerkennens. Während aber der Naturforscher nach der Realität der innerlich gegebenen Erlebnisse gar nicht fragt, sondern bloß im vergleichenden Erkennen das richtige Nachbild herzustellen sucht, hat der Philosoph allerdings dies Innerliche zum Gegenstande in seinem innerlich gegebenen Tatbestand. Und er will an dessen Stelle eine andere ursprüngliche Wirklichkeit setzen!

Es sind aber die Funktionen des Denkens eigentümliche feine Weisen der Bewegung in unversetzten Varianten des Bildlichen und der tieferen linearen und punktuellen Momente, die die höheren Lebenskreise konstituieren und wenn auch diese überbildlichen Funktionen sich in ganz gleicher Weise auf die verschiedensten Formen des Sinnlich-Bildlichen beziehen und dessen Varianten in einem unendlichen Reichtum des Überschauens in sich begreifen, so unterscheiden sie sich doch untereinander im subtilen Spiel der Einheitsbeziehung aller dieser Momente, die wir als Aufmerksamkeit bezeichnen. Wenn das geistige Auge anstatt bloß nach Außen, nach Innen gekehrt ist, sich zum Schauen eben dieser höheren Lebensformen im Selbsterkennen erhoben hat, wandelt sich diese Leere und Inhaltslosigkeit der Gedankenfunktion in eine wunderbare Fülle, deren erhabene und harmonische Schauung uns in dem Maße befreit und befiehlt, als wir uns in die leuchtenden

Tiefen dieses Wunders aller Wunder versenken, das wir selbst sind, das der Menscheng Geist ist. Es wird ein Erkennen solcher Formen auch nur durch dies lebendige Hervortreten in der Aufmerksamkeit möglich, in welcher dann auch die höchste Dimensionsstufe innerhalb des logischen Funktionskreises, die das Erkennen der anschaulichen unteren Grenzbestimmungen der logischen Funktion ermöglicht, die Analyse des Logischen, zur Geltung kommt.

Wer überhaupt zu dieser Selbstbefinnung erwacht ist und mit der Vereinigung der Aufmerksamkeit in jenen hohen Lebenskreisen mit dem Zurückgehen auf deren anschauliche Elemente, diese als Seiendes und Wirkliches erkannt hat, der kann diese Lebensgestalten unmöglich mit den tieferen verwechseln, da sich zwischen ihnen Abgründe der Unendlichkeit, Dimensionsklüfte dehnen. Es zeigt sich nämlich hier das Anschauliche als unendlich Reiches, als Moment des Unendlichen. Er kann daher auch so wenig an eine Zusammenstückelung derselben aus den tieferstehenden denken, als der Mathematiker daran denken kann, die Fläche aus Linien oder den stereometrischen Raum aus Flächen zusammenzustellen.

Dieser eigentümlich ätherisch verschwebende Charakter der hier als peripherisch höhere gekennzeichneten Funktionen, denen gegenüber die tieferstehenden als das allein Solide, Wesenhafte, Substantielle erscheinen, im Gegensatz zu diesen in Himmelhöhen der Innerlichkeit sich verlierenden Strahlungen der höheren und höchsten Funktionen, ist auch eine Hauptstütze der Annahme eines widersprechenden, für sich selbst illusorischen Tatbestandes der gegebenen Erlebnisse dieser Art. In dem Maß nämlich, in welchem der sinnliche Funktionskreis intensiv im Vordergrund des Bewußtseins steht, erscheint das eigene sinnliche »Subjekt« mit seiner zentralen Funktionsstellung als die einzige Realität unfer

selbst und die peripherischen höheren Funktionen werden gewissermaßen zu Blasen, die auf der Oberfläche dieser Flut der sinnlichen Selbstheit aufsteigen.

Diese Weise, dergemäß die Erlebnisse höherer Art auf solche in sich beharrende Subjekte von sinnlichem Charakter bezogen und im Weltbild des Naturerkennens als eine Verkettung solcher sich äußerlichen Subjekte erfaßt werden, bekräftigt diese Illusion in hohem Maß, da sich nun eine geschlossene, sozusagen kompakte Allheit von sinnlich-bildlichem Charakter darzustellen scheint, deren Formen alles erfüllen und neben sich keiner andern Wirklichkeit Raum lassen. Sollte nun die Allanschauung des logisch-mathematischen Funktionskreises als Wirklichkeit gelten, so erschiene dies als eine widersprechende Vervielfältigung der Allheit. Hat doch der Pantheismus aus demselben Grund die höchsten Funktionskreise der Innerlichkeit mit dem physischen All chaotisch verwirrt! Man sieht hier eben nicht, daß Wirklichkeiten in erster Instanz Tätigkeitsweisen, Funktionen sind, und es ist schließlich auch schon die moderne Naturerkenntnis dahin gekommen, daß Funktionen sich gegenseitig durchdringen, etwa in der Form von Schwingungen sich durchkreuzen können, ohne sich gegenseitig zu stören. Wenn der gute alte Kant als wichtigstes Argument gegen den »Geisterfeher« anführt, daß die Erfahrung nur von undurchdringlichen kompakten Massen wisse und nur deren Realität konstatiere, während Wesenheiten, die denselben Raum gleichzeitig erfüllen möchten, in die Klasse wesenloser Hirngespinnste zu verweisen wären, so können wir heute sagen, daß die modernste Naturwissenschaft eigentlich gar keine andern Erfahrungen kenne, als die von solchen sich gegenseitig durchkreuzenden und durchdringenden Funktionen, während die ganze Grundlage jener schließlich mit starren undurchdringlichen Atomen operierenden Metaphysik sich auf die naive

Anschauung des ruhenden Außereinander der sinnlichen Bildlichkeit zurückführen läßt, in welcher auf einer primitiven Stufe des naivsten Naturerkennens sich das All der Natur darstellt.

Eine viel tiefer gehende Einwendung scheint diejenige zu sein, daß mit der Kongruenz von Sein und Erleben, von Sein und Erscheinen eine fertig und abgeschlossen gegebene absolute Wahrheit vorliege, die als solche jeden Fortschritt im Erkennen ausschließe.

Es hat sich aber gezeigt, daß allerdings eine Differenz zwischen Sein und Erkennen vorliege, in dem Sinn, daß der höhere Funktionskreis erst das Erkennen des tieferen ermöglicht, daß Erkennen nicht einfaches Hinnehmen des Erlebnisses ist, sondern dessen Zergliederung in die feineren Elemente, die in fixierten Formen sich darstellen und doch zugleich in einem höheren, allüberschauenden Kreis von Varianten inbegriffen werden, die erst den Sinn, die eigentliche Bedeutung des Gegebenen, Erlebten darlegen. Es zeigt sich ferner, daß höhere Funktionskreise, da sie die Stufenreihe des Tieferen in der eigenen Sphäre wiederholen, ihre eigenen Erkenntnisformen des Tieferen wieder in der höheren Grenzbestimmung des eigenen Kreises im Selbsterkennen auseinanderzulegen vermögen. Da aber diese Differenz zwischen Erkennen und Sein nur eine relative, keine absolute ist und die beliebig gegebene Stufe des Erkennens wieder zum Gegenstand des Erkennens, zum Objekt der Forschung wird, die nun mit Hülfe des höheren Funktionskreises oder für die tieferen elementaren Formen eines beliebigen Funktionskreises auch in der höheren Dimensionsstufe innerhalb desselben Funktionskreises erfolgen kann, so stehen diese Formen auch nicht in jenem widersprechenden, absurden Gegensatz, der im Sinne der obigen Darlegung Nietzsches resultiert, wenn man das Sein in einem endgiltigen, ernststen Gegensatz gegenüber dem Erkennen bestehen ließe. Obiger Satz, daß Erkennen und Sein

die widersprechendsten aller Sphären sind, würde nämlich zur wunderlichen Annahme einer nichtseienden Erkenntnisfunktion führen. Es ist dieser Satz aber nur ein Ausdruck für den Mangel an Selbsterkenntnis und wird auch der Schein der Absolutheit eines solchen Gegenstandes nur durch die Tatsache gerechtfertigt und erklärt, daß allerdings immer die Dimensionskluft, der unendliche Gegensatz das Sein vom Erkennen, das Erleben vom Denken trennt. Denn es muß sich alles, was wir widerlegen, zugleich rechtfertigen, in seinen tieferen Grundlagen klarlegen.

Was aber bei dieser Einwendung, die das philosophische Bewußtsein vorbringen könnte, den Schein erweckt, als ob es sich um irgend ein tot abgeschlossenes Resultat, das als endgiltige Wahrheit gälte, handeln könnte, ist eben die schematische Weise des philosophischen Denkens. Eben weil dort eine eigentliche inhaltliche Erforschung der Denkfunktionen fehlt und nur die »leere« Form ins Auge gefaßt wird, weil der Geistesakt dort in toten, schematischen Formalitäten sich darstellt, meint ein solches scholastisches Bewußtsein, daß die Analyse der Lebensformen und der inneren geistigen Tatsachen in solchen ärmlichen, leblosen, dünnen Formen als endgiltiges Resultat enden müsse. Es hat sich aber schon in den bisherigen Darlegungen gezeigt, daß Erkenntnisse sich als höhere Dimensionsfunktionen immer im Elemente eines überschwänglich, ja in den höheren Formen unendlich reichen Tätigkeitskreises bewegen, dessen Verzweigungen und Feinheiten, da sie nicht in endlichen, sondern in Unendlichkeitsformen sich bewegen in den Darlegungen ihrer Gliederung, ihrer Gesetze und Zusammenhänge, ebenso in unendliche Perspektiven der Forschung hinüberleiten, wenn auch die allgemeinen Umrisse feststehen. Es hat hier so wenig Sinn am Gebiet der inneren Tatsachenforschung des Geistigen von einer tot abgeschlossenen Wissenschaft zu reden, wie in der Mathematik. In dem

einen, wie in dem anderen Falle werden die allgemeinen Grundrisse und die Elemente feststehen und die Tatsachen aus der positiven Anschauung, die jedoch eine uner-schöpfliche ist, geschöpft werden. Gerade diese positive Analyse der Innerlichkeit ist berufen der Wissenschaft unermessliche Gebiete der Forschung zu eröffnen.

Es führt also der uner-schöpfliche Reichtum des gegebenen Inhalts der innerlich geistigen Anschauung, in immer intensiverem Hervortreten höherer Lebensformen, die sich dem Forscher wie eine Morgenlandschaft in immer steigendem Licht, in immer neueren Perspektiven des Forschens und Schauens eröffnet, so daß mit diesem Fortschreiten der Reichtum wächst. Die Einwendung also, daß mit dem Grundsatz der Wahrheit, daß der ungefälschten Hinnahme der gegebenen innerlichen Tatsachen ein tot Abgeschlossenes des Wissens vorliege, nimmt sich im Munde der Vertreter des gegenteiligen Grundsatzes um so verkehrter aus, da jeder Versuch das Rätsel der Welt auf dem Wege erdichteter Prinzipie oder Kombinationen zu lösen, unfehlbar in die Sackgasse unfruchtbarer Systematik, toter, unsachlicher Schablonen führen, ganz ebenso wie der Versuch, an die Stelle lebendiger Tatsachenforschung der Innerlichkeit ein unergründliches An-sich-sein zu setzen.

Diese Leugnung der Vollwirklichkeit der univervellen inneren Erlebnisse hat also vor allem ihren tieferen Grund in der Unglaublichkeit, daß ein endlich sinnliches Wesen, als welches der Mensch gilt, zugleich ein in voller Wirklichkeit unendliches, über allen Sternenmeeren thronendes Funktionieren sein könnte, was als der Gipfel des Größenwahnes erscheint für den gemeinen Verstand. Wenn solche Unendlichkeitsformen im Kreis des Bewußtseins gar nicht vorlägen (wie beim Tier), so würde diese ganze Kollision gar nicht eingetreten sein. Das Subjektive par excellence, das man dem Sein, der realen Vollwirklichkeit gegenüberstellt, ist eben das Denken, d. h.

die bewußte Universalfunktion. Obiger Anschauung also steht das uralte, durch die Jahrtausende fest eingewurzelte Dogma von der Endlichkeit des menschlichen Subjektes gegenüber.

Dieses Dogma, welches die unentfaltete Selbsterkenntnis bedeutet, findet seine Bekräftigung in der Tatsache, daß diese Universalformen im Kreis der Innerlichkeit beim Menschen normalmäßig in einer unlebendigen, schattenhaften Form hervortreten, die die Ansicht von der illusorischen, nichtigen Natur dieser Universalformen des Innenlebens in hohem Maße befestigt. Es ist bei den Menschen dort, wo es große, oft unübersteigliche Schwierigkeiten macht, dieselben zur Anerkennung der vollen Wirklichkeit ihrer Universalfunktionen zu bringen, in der Regel eben diese empirische Tatsache der Unlebendigkeit und ätherischen »Nichtigkeit« der Funktion, die ihnen immer wieder das widersprechende Bekenntnis einer ernstlich gemeinten, illusorischen und nichtigen Natur dieser Lebensformen aufdrängt.

Beim Menschen der mythischen Bewußtseinsstufe sind die höheren Bewußtseinsformen noch vom Bildlichen verhüllt; er mußte sich daher in dieser bildlichen Form wie in einem Brennpunkt auch das Licht aller der höheren, der univertellen Lebensformen vereinigen, um auf dieser Stufe zur harmonischen Entfaltung des ganzen Menschenwesens zu gelangen. Es mußte das aufdämmernde Universale für ihn bildlich werden, das Bildliche aber wieder in der eigentümlichen Verklärung einer ins Universale dämmernden, mystischen und poetischen Gestalt erscheinen. Im philosophischen Bewußtsein ist die Intensität der universalen Formen des Bewußtseins so weit gekräftigt, daß sie als solche deutlich für sich hervortreten, von den sinnlich-endlichen unterschieden werden und ihrer Natur eines höheren Lichtes gemäß als dieselben überragend anerkannt werden. Aber es ist die Intensität und Lebendigkeit

dieser Formen nicht so weit gekräftigt, daß sie in ähnlicher Weise selbständig zur Geltung kommen, wie die sinnliche und ebenso Gegenstand unmittelbar anschaulicher Betrachtung und Zergliederung werden könnten, wie diese. Wenn solche Formen also auch schon in deutlicher Unterscheidung in ihren großen Perspektiven hervortreten, so bleiben doch diese Perspektiven selbst schattenhaft, verschwommen, unlebendig. Es wird einerseits die Unvollkommenheit, die in der einfachen Hinnahe des Bildlichen in seinen Formen als sinnliche Wahrnehmung ebenso wie auch als Phantasiebild liegt, erkannt und das Sinnliche nunmehr, anstatt mit der bloßen Phantasie vielmehr mit den Denkformen und den Denkformen entsprechend umgeformt, die sinnliche Wirklichkeit als dieser Mittelpunkt und als alleinige Existenz anerkannt, aber nunmehr als gedanklich umgeformte, ja als selbst in Gedankenformen verwandelte betrachtet von den Realisten und Naturalisten. Oder aber wird der Versuch gemacht irgend welche Formen der Gedankenfunktion in ähnlicher Weise zum Mittelpunkt der Anschauung des ganzen Lebenskreises und im Sinne einer alleinigen wahrhaften Wirklichkeit zu begreifen, wie das Phantomartig-Bildliche als eine solche galt für das mythologische Bewußtsein. Um aber dies zu ermöglichen muß wieder das Gedankliche die Grundzüge des Sinnlichen annehmen, um als alleinige Realität auch an dessen Stelle zu treten. Hiermit gewinnen nun solche Gedankenformen wieder Ähnlichkeit mit den mythischen Formen und tritt, allerdings in der Höhe der Universalregionen, die auch nicht rein für sich betrachtet, sondern im Hinblick auf äußerliche Formen der Existenz selbst zu etwas Entäußerten werden, eine ähnliche chaotische Vermengung des Gedanklich-Universellen und des Bildlich-Äußerlichen ein, wie in der mythologischen Form des Bewußtseins. Mit dem fortschreitenden Naturerkennen wurde ferner der funktionelle Zusammenhang der Erlebnisse der Innenwelt

mit den organischen Formen der eigenen Leiblichkeit immer klarer. Zeigte sich (insbesondere für den modernen Menschen gilt das im höchsten Maß), daß dies organische Leben überhaupt und insbesondere in denjenigen seiner Funktionen, die am unmittelbarsten und deutlichsten diesen funktionellen Zusammenhang mit seiner seelischen und geistigen Innenwelt bekundeten, ein überaus reiches, in seinen Einzelheiten für die sinnliche Wahrnehmung ganz uner schöpflich reich gegliedertes Leben darstelle, so schien dem unentwickelten Geiste hier eine offene Inkongruenz vorzuliegen angesichts der scheinbar ungleich ärmeren, kahlen, inhaltslos scheinenden Formen, die sich in der Innenwelt zeigten. Es schien ganz besonders eine hohe Funktionsweise der Innerlichkeit, die des Denkens inhaltsleere, schematische ärmliche Formen zu bieten, die mit jenem Reichtum, den die sinnliche Anschauung des Organismus zeigte, zu kontrastieren schien, so daß es ganz offenbar zu sein schien, insbesondere für den zu materialistischer Denkweise sich hinneigenden Menschen, daß diese Wirklichkeit des Leiblichen, die er als die wahrhafte Wirklichkeit seiner seelischen und intellektuellen Funktionen betrachtete, etwas anderes sein müsse, als diese Fata-Morgana der bewußten innerlichen Erlebnisse seelischer und intellektueller Art, die ihm nur wie ein Nebeldunst über der Landschaft aufzusteigen schienen, als irgend eine geheimnisvolle Funktion dieser scheinbar viel reicheren sinnlichen Grundwirklichkeit.

In der Tat aber handelt es sich bei einer solchen schematischen, ärmlichen und inhaltsleeren Betrachtungsweise des Seelischen und Gedanklichen um die allerdings halb unbewußten, wenig intensiv entwickelten, im Hintergrund lebhafter, sinnlicher Bilder erst aufdämmernden höheren Bewußtseins- und Lebensformen. Das Licht dieser Formen ist bei dem unentwickelten Zustand des Individuums und der Art in der Tat noch übertönt von

dem grellen Tönen der tieferstehenden sinnlich-tierischen Bewußtseinsformen. Diese zeigen dann allerdings in dem bunten Reichtum ihrer Gestaltungen eine Weise, die sich leichter an den Reichtum der Formen organischer Gebilde angliedern läßt. In der Tat verhält es sich jedoch, wie wir immer wieder Gelegenheit haben werden zu zeigen, was das Verhältnis des Reichtums dieser Formen betrifft, umgekehrt. Es wird sich zeigen, daß gerade die Fülle eines einheitlich verwobenen, überschwänglichen Reichtums, der über alle Maßlosigkeit, selbst der reichsten Phantasie hinausgeht, dort, wo dieser Reichtum im Selbsterkennen noch nicht entfaltet ist, wie die Blätterfülle der verschlossenen Knospe, sich dem noch ungerreifen Geist verbirgt, obgleich sie leicht in seinen gegebenen Geistesfunktionen nachweisbar ist, wenn wir diese in der sondernden Aufmerksamkeit im Selbsterkennen zergliedern. Das Selbsterkennen erscheint so als eine Virtuosität der geistigen Aufmerksamkeit, die all das, was gemeinhin chaotisch in der Einheit des Bewußtseins verwoben ist, scharf und reinlich zu sondern vermag. Für das gemeine Bewußtsein, auch des Philosophen, liegt nur die große Perspektive in grauen Umrissen vor, deren Tiefe zwar in der Innerlichkeit jedes Menschen gegeben ist, in deren Reichtum er aber noch nicht niedertieg. Es wird sich zeigen, daß das Sinnlich-Organische nicht wegen seines größeren Reichtums, sondern wegen seiner Enge und Armut mit der Tatsache jenes höheren Erlebnisses nicht verwirrt werden darf. In diesem relativen Sichverschleiern des Reichtums innerer Erlebnisse liegt daher eine weitere Erklärung der irrümlichen Annahme einer Inkongruenz des inneren Seins und Lebens mit sich selbst.

Kant stellt den Unterschied der mathematischen von der philosophischen Erkenntnis in der Weise fest, daß »die Urteile der ersteren jederzeit intuitiv sind«, »daß Philosophie sich mit diskursiven Urteilen aus

bloßen Begriffen begnügen und ihre apodiktischen Lehren wohl durch Anschauung erläutern, niemals aber daher ableiten kann«. (Prolog § 7.)

Die Philosophie bewegt sich bei ihrer Weise der Ergründung des letzten Grundes der Dinge und auch der Wesenheiten des inneren Erlebens in Begriffen. Die Begriffe aber funktionieren hier ganz wesentlich ebenso wie im Naturerkennen, das heißt, sie wollen Mittel und Werkzeuge und Formen der Darstellungen zutreffender Nachbildungen sein, die man sich in geschickter Weise eben auf Grund der Begriffe erfinden, erdenken will. Dies macht den spekulativen, den spiegelnden, das heißt äußere Originale nachbildenden und den diskursiven, das heißt auf Schlüsse gebauten, auf ein nichtgegebenes, erst zu erfinnendes Original hinzielenden Charakter der Philosophie aus. Das Naturerkennen ist hier in seinem guten Recht, da es nicht auf letzte Gründe und Existenzen, sondern nur auf Nachbildungen innerhalb eines gegebenen Elementes des Lebens und Seins, eben dem der Innerlichkeit ausgeht. Die Philosophie aber verkennt diesen Charakter der Ursprünglichkeit des inneren Erlebens, nach dem auch nur zu fragen das Naturerkennen gar keine Veranlassung hat, und sucht ein solches Ursprüngliches wieder nur auf der Grundlage des Nachbildens zu erreichen. Die Philosophie gleicht damit dem Reiter, der das Pferd, auf dem er sitzt, erst suchen geht.

Das Naturerkennen bedient sich der Universalbegriffe als bloßes Werkzeug, um damit das annähernd richtige sinnliche Nachbild herzustellen. Diesen Zweck verfolgen schon die sogenannten empirischen Begriffe, solche Begriffsbildungen nämlich, die unmittelbar durch Sinnbilder angeregt und mit Hilfe der geometrischen Phantasie oder der mathematischen Phantasie überhaupt (z. B. in der Anschauung zahlloser Gradabstufungen des Qualitativen) den Ausblick in den Kreis aller Möglich-

keiten eröffnen, der sich schließlich zur Universalität dieses Kreises der Varianten erhebt, zu den reinen Allgemeinbegriffen oder Kategorien. Während aber das Naturerkennen sich mit den zutreffenden, den Zusammenhang des Kreises der Bilderwelt annähernd herstellenden Erkenntnisbildern als dem Resultat dieses Prozesses begnügt, so kann die Philosophie bei solchen einfach bildlichen Resultaten nie stehen bleiben, weil sie eben den ganzen Kreis der fundamental verschiedenen Erlebnisse der Innenwelt in einheitlicher Anschauung zusammenfassen, das Erkennen verwirklichen will, in dieser Einheit eben den letzten Grund aller dieser Gegensätze des Lebens zu finden sucht. Der Philosoph wendet sich vom bloß Bildlichen daher immer wieder weg nach univertellen Kreisen der Gedanken, die er aber auch nicht so wie sie in der Innerlichkeit gegeben sind, in ihrer wahrhaften, reinen ursprünglichen Gestalt zu betrachten fähig ist, sondern sie nach der Weise des Naturerkennens wieder in der Art einer äußeren Existenz, eines Etwas, das außer dem Kreis der eigenen Innenwelt liegt, betrachtet und dem so allein, nach der Weise eines außer der Sphäre unseres sinnlichen endlichen Erlebens liegenden sinnlichen Dinges objektive wahrhafte Existenz zukommen soll. Er wird zu einer solchen Veräußerlichung des ursprünglich Innerlichen, das in den Universalitätigkeiten vorliegt, schon dadurch getrieben, daß er die Einseitigkeit, die in jeder dieser Formen sich zeigt, überwinden, sie zur Alles inbegreifenden Einheitsanschauung erweitern will, die nicht bloß irgend eine Form des Denkens, sondern den ganzen Kreis des Denkens und des sinnlichen Erlebens in sich fassen und darstellen soll. Er blickt daher auch vom beliebigen, innerlich geistigen Gegenstand immer wieder weg und schielt nach Anderem, in letzter Instanz eben nach der gemeinsamen Grundlage aller Erlebnisse, in der allein das Problem des Erkennens seine Lösung fände. Versucht der

Philosoph also etwa das Sinnliche zu einer solchen allumfassenden Grundlage, zum Prinzip des Erkennens zu machen, so wird er niemals dieses selbst in seiner eigentümlichen Gestalt reinlich für sich zu fassen fähig sein, denn in dieser Gestalt tritt für ihn unzweifelhaft der Gegensatz zum Gedanklichen und zu allen univertellen Formen ins Bewußtsein, sondern es wird sich ihm eine solche vermeintlich ursprünglich sinnliche Grundwirklichkeit sogleich unvermerkt in Gedankenschleier hüllen, oder eigentlich zum verkleideten Gedankenphantom werden. Aber auch der Versuch, beliebige Gedanken zu einem solchen Schlüssel des Erkennens und zum Prinzip alles Erlebens zu machen, wird notwendig dahin führen, daß solche Formen niemals in ihrer reinlichen, ungefälschten Weise betrachtet werden, sondern immer gleichsam in einem chamäleonartigen Farben- und Formenwechsel zur philosophischen Darstellung gelangen, da ja ihre Aufgabe als Prinzip nicht darin bestehen kann, sich in dieser bestimmten Einseitigkeit zur Darstellung zu bringen, sondern eigentlich ebenso alles mögliche Andere aus dem Kreise des eigenen, bestimmten Erlebens. Ebenso muß es aber auch den andern Formen, die nicht als das Prinzip selbst gelten sollen, ergehen. Ihre Bestimmung kann nicht sein, als das zu gelten, als was sie in dieser unterschiedenen Bestimmtheit in der Tat in der Innenwelt gegeben sind, sondern ihre Bestimmung ist, sich schließlich in dem gesuchten Einen, in welchem sich Alles anschaulich, durchsichtig verbinden soll, im Prinzip aufzulösen. Ihre Bestimmung ist, in das Prinzip als der umfassenden Universalität umgedeutet zu werden. Dies erfolgt nun in der Form von Schlüssen, die mit der Voraussetzung einer solchen Verallgemeinerung, die in letzter Instanz immer als eine »petitio principii« nachweisbar ist, d. i. willkürliche Annahme auf Grund irgend eines solchen Prinzips, einer fälschenden Allgemeinbeziehung, die funda-

mental Verschiedenes als ein Identisches zu deuten hat. Hinter allen diesen Schlüssen lauert eben die willkürliche Unterordnung des beliebig Gegebenen unter die umfassende Allgemeinheit des Prinzipes.

Die Formen, die nun dem Philosophen helfen sollen diesen Wandel von Allem in das Eine zu vollbringen, sind die Begriffe, zuhöchst die reinen Universalbegriffe, die Kategorien.

Wir haben gesehen, daß die empirischen Begriffe schon einen solchen Prozeß des Wandels, der Variation vollziehen, denn sie haben eben die Bestimmung, das Sinnliche als Wandelbares für alle Fälle seines Wandels zu überblicken, obnehin das beliebige, in der Phantasie sich darstellende Erkenntnisbild in zweckmäßigen Varianten dem Zusammenhang des Welterkennens sinnlicher Gegenstände und Tätigkeiten anzupassen. In den Universalbegriffen aber ist erst dieser Kreis aller möglichen Varianten in der Unendlichkeitsanschauung des Geistes vollendet. Den Dingen gegenüber scheinen daher eben diese Gedankenformen, die diesen Wandel, diese Variabilität in verschiedenen Richtungen des Spieles der Aufmerksamkeit zum schlechthin Universalen erweitern als die geeigneten Formen, um die Umformung von Allem in das beliebige Eine, die intellektuelle Alchemie, die zu dem echten, rechten Stein der Philosophen und durch diesen zum reinen Gold der Erkenntnis führen soll, zu realisieren. Denn so wie diese Formen die magischen Fäden weben, die alle die Dinge in einer Einheit des Schauens verbinden bei aller Verschiedenheit ihrer individuellen Formen, so bauen sie auch Brücken des Überganges, der Variation, die die fundamental verschiedenen Lebensformen verbinden, sie sind über dem »Seienden«, über den Grundformen der Lebensstufen, der Dimensionsfunktionen schwebende interdimensionale Formen. (Wo das »Seiende« eben die Form der Konzentration auf irgend einen Kreis des vergegenständlichten

Anschauens bedeutet.) Sie schweben über den »seienden« Lebensstufen und verbinden sie, weil sie die analogen Funktionsbezüge, die gewissermaßen als ein gleicher Rhythmus in den verschiedensten Lebenssphären mitklingen, darstellen. Als solche Funktionsbezüge von Bildern oder Dimensionsformen innerhalb jedes Kreises, stellen sie auch Bezüge, Vermittlungen unter sich her, beziehen sich im einheitlichen Erlebnis der geistigen, der gedanklichen Tätigkeit ebenso aufeinander. Sie gehen als diese Tätigkeit des Variierens nicht bloß auf alles Dinglich-Bildliche und alle auch die fundamental verschiedensten Lebensformen über, dieselben mit ihren Zauberfäden verschlingend und untertauchend in den Ozean ihrer Allgemeinheit, sondern sie weben ebenso feine Fäden der Variation unter sich, die sie gegenseitig in Eins verschlingen und unmerklich ineinander überführen. Sie sind die Zaubermächte, die alles Dinglich-Bildliche, alle Formen des Lebens und des Denkens in die eigene Form zu verwandeln verstehen. Da Gedanken also ihrer Natur nach Formen des Variierens; Kategorien, Universalgedanken und Universalanschauungen aber Formen sind, die schlechthin alle Weisen des Wandels der Formen ineinander überführen und nur in der verschiedenen Weise, in der dies geschieht, sich voneinander unterscheiden, so liegt das Dialektische, das Übergehen und Sichwandeln der Formen in diesen selbst und wäre es eine Ungerechtigkeit oder Kurzsichtigkeit, den Philosophen, der das Geheimnis dieser Magie der Kategorien nicht kennt und in dem Taumel solcher Wandlungen mitgeriffen wird, deswegen der absichtlichen Täuschung oder des sophistischen bewußten Betruges anzuklagen, weil er in diesen Formen zu allen Zeiten das rechte Mittel zu finden glaubte, seine große Aufgabe, der einheitlichen Darstellung des fundamental Verschiedenen durchzuführen und so allein das Erkennen zu verwirklichen.

Der fundamentale Fehler des Philosophen bestand also darin, daß er sich eben dieser Natur der Kategorien als Funktionen und dieser Tätigkeit des Denkens als Wandeln, als Variierens nicht klar bewußt wurde, sondern in den einzelnen Gedankenformen und auch in ihrer Anwendung als Kategorien eine einfache Dieselbigkeit des Gegebenen in ähnlicher Weise suchte, wie in dem sinnlich erfaßten, verdinglichten Gebilde, dessen Bild in der Erinnerung aufbewahrt, in allem Wandel der Zeitmomente erneut, in dieser Erneuerung als Dasselbe mit sich Identische betrachtet wird. Er betrachtet also einen Akt, der das unermesslich Reiche einer Funktion des Variierens (dessen Zweck für das Naturerkennen wir klar gemacht haben), ja des interdimensionalen Bezuges, als ein einfach ruhend nach Art eines Dinges oder einer einfach bildlichen Erinnerung summarisch Gegebenes, im undeutlichen Zusammenfassen einer ungeheuren Perspektive als einfach mit sich Identisches. Da aber dieses angeblich mit sich einfach Identische in sich selbst dieser verborgene Prozeß des ungeheuersten Wandels ist und als die höhere, die Denkform, eben die Bestimmung hat, die ursprüngliche Wahrheit des Sinnlich-Bildlichen für das Bewußtsein darzustellen, so vollzieht sich dieser Wandel, diese Verzauberung, die fundamental Verschiedenes ineinander wandeln soll, unvermerkt hinter dem deutlichen Bewußtsein des Philosophen eben in seinen univertellen Gedankenformen. Er glaubt das gefuchte Eine und das allein Wahrhafte als ein mit sich Identisches, mit sich einfach Übereinstimmendes in seinem beliebigen Gedankenprinzip zu besitzen, mag dieses nun in der Form einer Materie oder einer Idee, einer dem Sinnlich-Endlichen oder dem Univertellen entsprechenden Form sich präsentieren. Die Subsumption also, die Unterordnung unter die beliebige Universalform, die in einem beliebigen Sage, der solche Verallgemeinerung ausspricht, zum Ausdruck kommt, vollzieht

sich bei dem eigentümlichen, alles Verschiedenartige in sich verschlingenden, in sich wandelnden Charakter der übergreifenden Universalformen, der Kategorien sozusagen von selbst und der Philosophierende ist sich durchaus keines Fehlschlusses bewußt, wenn er in diesen sublimer Verschlingungen der universonen Gedankenformen gefangen, solche Wandlungen in sein beliebiges Gedankenprinzip sich vollziehen sieht. Er ist eben selbst in der großen Verzauberung, in der großen Metamorphose befangen, die logisches Denken heißt. Er ist eben in dem Maße befangen, als er dies Erlebnis nur summarisch, nur in dem großem Überblick und nicht in dem in ihm verborgenen inneren Reichtum zu schauen und zu zerlegen vermag.

Die auf solchen Verallgemeinerungen, hinter denen sich eben der Prozeß der Variation selbst verbirgt, beruhenden Prinzipie, die eben auf diskursivem Weg, auf dem Wege von logischen Schlüssen und deren Verschlingungen das Bild der ursprünglichen Wahrheit für den Erkennenden herstellten, müssen ihre täuschende Magie der spekulativen Wandlung so lange ungestört üben, als das Bewußtsein eben nicht hinter die fundamentale Natur der Gegensätze, die hier verbunden werden, hinter das Geheimnis ihrer Dimensionsfunktion und mit der Analyse der Erkenntnisfunktionen auf diese Natur der unendlichen Variabilität, die sich im Denken birgt, gekommen ist. Es muß sich scheinbar ganz richtig und logisch gerechtfertigt ergeben, daß man bei der gedanklichen Verarbeitung beliebiger Formen des Bewußtseins auf eine Wandlung ihres, demgemäß als täuschend und unwirklich sich bietenden, Sachverhaltes zu einem wahren, dem äußeren Naturerkennen entsprechend umgebildeten Resultat kommt, welches eben aus diesem Prozeß des Denkens in ganz ähnlicher Weise als das eigentlich wahrhaft Objektive und Anblickseiende hervorzugehen scheint, wie das korrekte Nachbild als Resultat

logischer Bearbeitung und Umformung im Naturerkennen. Es scheint sich also eben infolge der eigentümlichen, alles in die eigenen Kreise der Universalität verschlingenden und hier unvermerkt in Wandlungen überführenden Natur eben der kategorialen Gedankenformen die diskursive, auf Schlußformen und ihren Verallgemeinerungen beruhende Methode der Philosophie, es scheint sich der Weg reflektierenden Denkens, das sich auf die Herstellung zutreffend umgeformter Nachbildungen und Spiegelungen bewegt, eben auf Grund dieser eigentümlich, alles wandelnden Natur der höchsten logischen Allgemeinbegriffe zu rechtfertigen für den Philosophen. Es scheint sich also seine Weise, dergemäß er die inneren Erlebnisse und das Problem des fundamentalen Erkennens nach Art des Naturerkennens betrachtet, es scheint sich diese Weise, die das vergleichende und nachbildende Erkennen verwirrt, die Frage nach dem richtigen Nachbild zur fundamentalen Frage macht, durch die Natur der universellsten logischen Form zu rechtfertigen.

Wir sehen so die Anwendung des begrifflich diskursiven Denkens und seiner, der Methode des Naturerkennens angepaßten spekulativen, auf kombinatorischen Reflexionen beruhenden Methode des Philosophierens hervorgehen aus dem Mangel einer klaren Einsicht in die variierende Natur alles Denkens und der Begriffsbildung in allen ihren Formen, insbesondere den höchsten universellsten Formen. Man glaubte die Begriffsfunktion auf dem Wege bloßer, sinnlicher Schematik durch das einfache Zusammenfassen vieler ähnlicher, sinnlicher Bilder, sozusagen mechanisch äußerlich, empirisch aus dem sinnlich bildlichen Material herstellen zu können, mittelst einer ziemlich unklar gefaßten psychischen Fähigkeit, die man die Fähigkeit des Abstrahierens aus dem Sinnlichen nannte. Sofern man sich aber darauf befand, daß man wenigstens die strengen, die rein logischen Universalformen auf solchem äußerlich sinnlichen Weg, der nie

zu strengen Allgemeinformen führen kann, nie zu erklären vermöge, so machte man diese höchsten gedanklichen Universalformen zu mystischen objektiven oder zu ebenso halbmystischen subjektiven Formen, was in jedem Fall eben dem Material der sinnlichen Erfahrung gegenüber gleich unsachlich bleiben muß und so immer wieder bis in unsere Zeiten zu dem verzweifelten Versuch einer Herstellung des hölzernen Eisens, genannt induktive Logik, führen mußte.

Die letzte Wurzel des Übels haben wir aber schon im Vorhergehenden kennen gelernt. Sie liegt eben darin, daß die in der geschichtlichen Entwicklung nur allmählich zu intensiverer Lebendigkeit erwachenden Universalformen des Bewußtseins noch wenig intensiv, nur ätherisch, in den großen schattenhaften Umrissen dem Menschen aufleuchteten. Aus diesem Grunde mußte ihm auch der verborgene, unendliche Reichtum und das ganze Dimensionsverhältnis zu den tieferen Formen unenthüllt bleiben. Es sind die höheren Formen des Lebens eben nicht ein schlechthin Fremdartiges den tieferstehenden Formen gegenüber, sondern deren Unendlichkeitsformen, so wie die tieferstehenden als deren Grenzformen sich darstellen, als deren Momente, die sich ebenso überall gegenwärtig in der höheren Form nachweisen lassen müssen als deren konstituierendes Element, wie sich überall in der Fläche notwendig Linien ziehen lassen müssen und wie sich überall Flächen legen lassen im stereometrischen Raum.

Die Bestimmung der Begriffe liegt in der Vermittlung zweckmäßiger Varianten, um zutreffende Nachbilder des Naturerkennens herzustellen. Da nun das philosophische Bewußtsein eben in diesen höchsten Formen des Bewußtseins als den eigentümlichen Organen der philosophischen Spekulation sich bewegt, die nur das vollendete Variieren in bestimmten Richtungen und Beziehungen darstellen, so ist damit die ganze Mitteilung der philosophischen Gedanken auf einen wankenden Boden, in

ein feiner Natur nach flüßiges Element verlegt. In dem Maße eben, in welchem sich die begriffliche Tätigkeit in den Äther vollendeter Universalität erhebt, scheint das einzig Klare, Bestimmte, der Boden der Anschauung unter den Füßen zu schwinden und befindet sich der Philosoph in der Lage eines Luftschiffers, dem der feste Erdboden immer mehr schwindet, je höher er sich erhebt und schließlich in den unbestimmten vagen Umrissen der Riesenperspektive verschwindet, die sich in den reinen Begriffen und Anschauungsweisen, in den kategorialen Formen des Bewußtseins bietet.

Diese Unbestimmtheit, die schon in der einfachen Grundlage der Denkformen liegt, sofern sie dem Naturerkennen als Weisen einer allüberblickenden Tätigkeit des Variierens dienstbar sein sollen, wird jedoch auf's äußerste gesteigert durch die besondere geschichtlich-genetische Rolle, die diese reinen Denkformen im Dienste der Geistesentwicklung der Menschheit gerade in der Geschichte der Philosophie selbst übernehmen.

Es vollzieht sich nämlich der Sonnenaufgang der höheren Funktions- und Lebensformen des Menschen mit einer höheren organischen Notwendigkeit und treten diese Formen, die anfangs bloß im Dienst des Naturerkennens und im Hintergrund des Bewußtseins dämmerten, immer deutlicher, intensiv leuchtender, mächtiger in den Vordergrund. Und eines der mächtigsten Mittel dieser Steigerung der Intensität ist neben den im Leben der Geschichte sich entfaltenden Formen des künstlerischen, religiösen und rechtlich-sittlichen, und ohnehin des sich übrigens in den Dienst des Naturerkennens stellenden mathematischen Bewußtseins eben die Philosophie selbst, die ihre Aufmerksamkeit in immer intensiverer Weise jenen vorerst notwendig unbestimmten Universalbegriffen zuwendet, da sie ja mit Hilfe derselben ihre Aufgabe, die Lösung des Welträtsels und die Verwirklichung des Erkennens durchzuführen hofft.

Wird nun mit dieser sich steigenden Vereinigung der Aufmerksamkeit das immer deutlichere Hervortreten eben der höheren Formen des Bewußtseins gefördert, so werden im Verlaufe dieser Entwicklung die anfangs bloß in naiver Verwirrung mit dem Sinnlichen betrachteten höchsten Universalbegriffe allmählich in immer höherem Maße diesen ihren fundamental verschiedenen Charakter hervorschimmern lassen und so mit dem Fortschritt allmählich selbst in verändertem Sinne, nicht in dem, in welchem sie von einem viel naiveren und kindlicheren Geschlecht gefaßt worden sind, genommen werden. Es werden daher eben diese reinen Universalformen des Bewußtseins, die das vornehmste Mittel der Mitteilung der Philosophie sind, mit dem Fortschritt des Zeitalters einen veränderten Sinn annehmen und im selben Zeitalter einen veränderten Sinn je nach der Bildungsstufe und Bildungsrichtung des Einzelnen. Um den Sinn solcher Universalbegriffe zu bestimmen, bedient sich die Philosophie des Mittels der Definition. Aber es ist leicht begreiflich, daß diese Bestimmungsweise, wo solche Begriffe durch andere ähnliche und diese wieder durch andere ebenso unbestimmte, historisch und individuell variable Formen bestimmt und beleuchtet werden sollen, nur einen Nebel mit dem andern beleuchten will und aus dem Chaos der Unbestimmtheit und Variabilität der Anschauungsweise sich ebensowenig befreien kann, wie aus dem Chaos der Unbestimmtheit der Worte, die in solcher Weise verschiedenen Sinn annehmend, in die babylonische Sprachverwirrung der Philosophie hineinführen. Es scheint also die Philosophie im Verlauf ihrer Entwicklung das Wort eines ihrer Interpreten, des alten Gorgias zu bestätigen, daß, wenn es eine Wahrheit gäbe und diese überhaupt erkennbar wäre, so doch diese erkannte Wahrheit ewig unmitteilbar bleiben müßte.

Einer sachlichen, ungetrübten Betrachtung aber steht

schon die diskursive Weise des Denkens notwendig im Wege. Es können die Funktionsweisen des Denkens nie zum ungetrübten Gegenstand der Betrachtung werden, es kann nie zu einer Zergliederung des wirklich gegebenen Tatbestandes dieser höheren Formen des Bewußtseins kommen, weil eben diese stets nur in der Anwendung auf die Herstellung eines Andern, eines entsprechenden Resultates der Spekulation verwendet werden, also der geistige Blick hier immer von ihnen weg und auf dies Andere, in welchem sich eben der Denkakt als seinem Resultat erproben soll, hingewendet wird. Dieses Resultat, was es auch sei, wird aber um so sicherer durch die Eigentümlichkeiten eines solchen in seinem eigentümlichen Bestand und Wesen nicht geklärten Denkaktes beeinflusst. Es fällt die Denkfunktion, (der eben das diskursive Denken immer den Rücken kehren muß) solchen Resultaten immer wieder in den Rücken und projiziert in dieselben ihre Eigentümlichkeiten. Es sollen in der Philosophie, sofern sie sensualistisch-realistisch ist, Formen der sinnlichen Lebenssphäre als ursprüngliche Wirklichkeiten im Resultat zur Geltung gebracht werden mit Hilfe des konstruierenden, reflektierenden Denkens, welches diesen Formen, die so etwas wie die Sinnenwelt, die Physik, die äußere Natur darstellen sollen, in den Rücken fällt und seine Eigentümlichkeiten, die des Denkaktes, in dieselben projiziert, mit denselben verwirrt. Eben das Denken, dem der Realist, der Naturalist und Materialist resolut den Rücken kehrte, dessen Natur er nicht analysierte, fällt ihm nun um so sicherer abnungslos in den Rücken und zaubert ihm seine Atome, Realen, Kräfte, Stoffe, Monaden u. s. w. nun zu Gedankenphantomen um. Oder es sollen als Resultat dieses diskursiven Denkens wesentlich universelle Formen hervorgehen, so wird die beliebige bestimmte Form niemals in ihrer Reinheit und Eigentümlichkeit zur Geltung kommen können, eben weil in ihr nicht bloß sie und der

ganze Umkreis aller sonstigen univervellen Formen sondern auch noch die Natur der tieferstehenden sinnlichen zur Geltung kommen soll, da sie ja nicht in ihrer Einseitigkeit, in ihrem ausgeprägten Unterschied zu diesen von ihr unterschiedenen, ja fundamental verschiedenen Formen, sondern als deren ursprüngliche Wahrheit, als deren Prinzip zur Geltung kommen sollen. Es werden solche zu Prinzipen der Philosophie erhobenen Universalien daher nicht bloß schon als Denkformen eine eigentümlich mystisch, chaotische Form annehmen müssen, in einer magischen Vieldeutigkeit schimmern, sondern da sie zugleich auch notwendig an die Stelle der sinnlichen Realitäten treten sollen, einen mythologischen Charakter gewinnen. Sofern also das diskursive Denken für den Spekulierenden und Reflektierenden irgend eine solche Einheitsform, die das Grundwesen aller Formen des Bewußtseins und Lebens darstellen will, erfinnt, muß dieselbe naturgemäß den eben beschriebenen chaotischen Charakter zeigen, der die Eigentümlichkeiten logisch-universalen und sinnlich-bildlicher Lebens- und Bewußtseinsphären trübe verwirrt, was nicht aus dem mangelhaften Vorgehen irgend welcher Philosophen, sondern aus der Natur der diskursiven Denkweise in ihrer Anwendung auf die Herstellung und Durchführung eines Prinzipes notwendig hervorgeht. Wir werden aber noch in ausführlicher Analyse sehen, daß auch dort wo in skeptisch-kritischer Form jedes bestimmte Realprinzip der Philosophie als notwendig unhaltbare Konstruktion verworfen wird, nicht bloß in dem als unerkennbar vorausgesetzten Ding-an-sich, welches an die Stelle solcher Prinzipie tritt, sondern schon in der Grundanschauung von der Erscheinung, deren verborgene Grundwirklichkeit eben jenes Ding-an-sich sein soll, sowie fernerhin auch in der Betrachtung der reinen Anschauungsformen und Kategorien als apriorischen Begriffsformen ebenso, wie der Ideen als letzten, höchsten

Realitäten nirgends eine reinliche, klare Unterscheidung des Sinnlichen und des Univerfellen in feinen fundamental unterschiedenen Formen, sondern überall dieselbe unklare, chaotische Vermengung sinnlich bildlicher und univerfeller Formen zur Geltung kommt.

Kritik des tranfzendentalen Realismus Eduard von Hartmanns.

In das Reich der Erkenntnis ganz ebenfo, wie in das Paradies der Moslim führt eine Brücke, die fo ſchmal iſt, wie die der Schneide einer Damaszenerklinge. Wer von da, von dieſem haarfcharfen Pfade, der die Lichtgefilde der Wahrheit von den dunklen Abgründen des Wahnes ſcheidet, abweicht, fällt in bodenloſe Tiefen, die obendrein noch den Wankenden mit Bildern blumiger Pfade täuſchen, auf denen er in jenes ſelige Land bequem und ſicher hinüberzuwandeln hofft. Die blumigen Bilder wandeln ſich aber für den Hinabſtürzenden in chaotiſche Nebel, durch welche hindurch die irrende Seele von den Dſchinnen der Nacht in alle Abgründe des Widerſpruches hinabgezogen wird.

Für die geſchichtliche Entwicklung iſt jedoch dieſer Sturz eine Notwendigkeit, und der ſchwere Kampf, den nun der Geiſt mit den Mächten des Chaos und der Nacht auszuringen hat, nicht die Beſiegelung ſeines Verderbens, ſondern die große Schulung, die ihn ſchließlich befähigt unentwegt den ſchmalen Lichtpfad zu wandeln.

Dieſer ſchmale Lichtpfad iſt die Identität des inneren Erlebniffes mit ſich ſelbſt, die Gewißheit, daß das Erlebte in beliebiger Form, als Empfindung, Strebung, Bild der Wahrnehmung oder der Phantafie, als Univerfalform der Anſchauung oder des Gedankens oder auch des äſthetiſchen und ethiſch-religiöſen Empfindens genau fo in voller Wirklichkeit exiſtiere, wie es in Erſcheinung

tritt und daß das einzig Unmögliche und Unfinnige die Annahme ist, daß es eigentlich in anderer Weise, in Wirklichkeit also nicht so existiere, wie es in der Tat im Erlebnis gegeben ist. Was noch neben oder in einer dem Räumlichen analogen Weise hinter diesem Erlebnis existieren mag, bleibt hiermit unberührt und kann auch unmöglich Inhalt seiner Innerlichkeit sein, mag daher als solches außer und neben den Inhalt des Erlebnisses Fallendes etwas ganz anderes sein, als dieses. Aber dieser sein eigenster Inhalt muß als Tatsache der Innerlichkeit, als die einzig unmittelbar und einzig positiv gegebene Tatsache sich entsprechen, also in sich, im eigenen Bereich notwendig so sein, wie er erlebt wird, ohne alle Ausflucht und alle schleichenden Zumutungen, die doch an der vollgiltigen Existenz dieses Tatbestandes etwas ändern, also diesen Tatbestand irgendwie verleugnen und verfälschen möchten.

Diese Feststellung sucht man von zwei Seiten sophistisch zu umgehen. Einmal so, daß man scheinbar zustimmt und mit einer sehr bedenklichen schleichenden und hinkenden Klausel das eben Angeführte als Selbstverständliches hinzustellen sucht, über welches eigentlich alle Philosophen und alle Menschen einig wären: daß nämlich dieser innerliche Tatbestand subjektiv allerdings in tautologischer Weise sich selbst entspräche und wirklich sei, was aber über die eigentlich objektive und gegenständliche Wirklichkeit desselben gar nichts ausmache. Es scheint also, als ob es sich um zwei Sorten von Wahrheit und Wirklichkeit handelte, die sich hinter den Worten subjektiv und objektiv mehr verbergen als klarlegen.

Die subjektive Wahrheit, die subjektiv innerliche Wirklichkeit soll vor allem die für ein beliebiges Subjekt, im Subjekte, abhängig von demselben gegebene Erscheinung und Wirklichkeit bedeuten. Nicht für sich, unabhängig von den Zuständen des Subjektes, des Ich, der Innerlichkeit irgend einer Sorte, sondern nur an und

in dem Subjekt soll diese subjektive Erscheinung und Wirklichkeit gelten als Zustand, als Modus eben des Subjektes selbst, das in diesem Verhältnis als die eigentlich seiende Grundwirklichkeit seiner Zustände begriffen wird, die abgelöst von derselben keinen Halt und Sinn haben. Das wahrhaft Objektive oder besser Gegenständliche und Dingliche soll dagegen eine Existenz bedeuten, die unabhängig von einer solchen, in allen intellektuellen Individuen wechselnden Subjektivität oder Ichheit, nicht als bloßer Zustand und Modus derselben ihre Geltung hätte.

Es scheint also, daß nicht die Dauer und nicht das Ephemere, sondern nur der Charakter einer Abhängigkeit der beliebigen Erscheinung von der innerlich gegebenen Lebenstotalität eines erkennenden Subjektes hier das unterscheidende Merkmal bilden möchte. Aber eigentlich auch dieses nicht. Innerliche Zustände jedes beliebigen, erkennenden Subjektes können objektiv, gegenständlich, streng wissenschaftlich betrachtet werden, wenn sie zum Gegenstand der Untersuchung für beliebige andere Subjekte werden. Für diese werden sie damit zu einer ebenso von ihren subjektiven Zuständen unabhängigen Tatsächlichkeit und Existenz, wie alle sonstigen im engeren dinglichen Sinne genommenen Existenzen. Es sind die Phantome der Märchenwelt von Tausend und eine Nacht von solchem Gesichtspunkt betrachtet etwas ebenso wenig Willkürliches und etwas ebenso Wirkliches, nur eine Wirklichkeit viel höherer (kultureller) Art, wie die geologischen Gesteinschichten.

Die eigentliche klare und präzise Unterscheidung, die aus dem philosophischen Chaos dieser Kategorie des »Subjektiven« herausführt, ist daher im letzten Grunde nur eine: die Gegenüberstellung des beliebigen Abbildes und Nachbildes als solchen dem originellen, dem ursprünglich gegebenen Sachverhalt beliebiger Art gegenüber, der im erkennenden Subjekt, in der erkennen-

den Innerlichkeit nachgebildet werden soll. Damit ist aber die unübersteiglich scheinende Schranke des Subjektiven und Objektiv-Gegenständlichen, des Immanenten und Transzendenten eigentlich grundfänglich gefallen. Denn sofern eine wissenschaftlich-gegenständliche Untersuchung des erkennenden Subjektes und seines Funktionierens, sofern ein Selbsterkennen überhaupt statthaben soll, wäre dieser Gegensatz in einem solchen aufgehoben und wissenschaftlich aufgelöst.

Aber hier fest die illusionistische Skepsis, die hinter allen Philosophemen lauert, mit der Behauptung ein, daß uns überhaupt nur das in der Innenwelt des erkennenden Subjektes Erscheinende gegeben sei und niemals von demselben unabhängige, wahrhaft objektive, transzendente Wirklichkeit. Wenn diese Fassung also die ursprüngliche Wirklichkeit, die Wirklichkeit in erster Instanz in bezug auf dieses im Kreise der Innerlichkeit Gegebene leugnet, hat sie, sofern nur der ganz heillose direkte Unfinn und Widerspruch einer nichtseienden gegebenen Tatsache vermieden werden soll, bloß den einen klaren Sinn, daß die Erscheinungen der Innenwelt in erster Linie als Abbilder und Nachbilder irgendwelcher außer diesen inneren Tatsachenkreis fallenden Erlebnisse betrachtet werden sollen. Es ist das aber eigentlich nur die Forderung, daß man sich wesentlich auf den Standpunkt des nachbildenden Naturerkennens stelle und die Erforschung und Demonstration der Tatsachen der Innenwelt, das einzig wirklich Fundamentale und positiv Gegebene als solches in den Hintergrund trete. Es soll aber dann doch wieder diese Lösung der Probleme des Selbsterkennens die Hauptaufgabe der Philosophie sein. Es stellt die ganze Geschichte der Philosophie in der Tat das unklare, unwissenschaftliche Schwanken zwischen diesen beiden Arten der Forschung dar.

Derjenige Umstand, den man nämlich gemeinlich so

fehr in den Vordergrund zu stellen fucht, die funktionelle Abhängigkeit der Erfcheinungen der Innenwelt vom »Subjekt« berührt eigentlich gar nicht die Frage des Seins oder der Existenz von folchen in dem Verhältnis einer derartigen Abhängigkeit ftehenden Lebenstatfachen der inneren Phänomenalwelt. So wenig, als etwa der Umftand, daß die vom Sonnenkörper aus angeregten Lichtwellen in einem Verhältnis der Dependenz zum Sonnenkörper ftehen, etwas an der Existenz und Befchaffenheit diefer Wellen ändert, die unter Umftänden auch losgelöst und für fich allein funktionieren können (wenn z. B. die Sonne einftweilen erlofchen ift), fo wenig vermag der Umftand, daß wir z. B. Wahrnehmungsbilder oder Phantome nicht losgelöst von der Totalität der fonftigen Elemente des einheitlichen Bewußtfeins der Intelligenz, fondern nur in Verbindung mit denfelben und mit dem bei den Philofophen ziemlich dunkel und halbbildlich verftandenen Subjekt zu erleben pflegen, an den denn doch ebenfo eigentümlich unterfchieden und gefondert hervortretenden Lebenstatfachen diefer bildlichen Elemente und deren Existenz etwas zu rütteln. Es foll auch hier kein müßiger Wortstreit über die Worte Sein oder Existenz Plaß finden, und es mag dem Belieben anheimgeftellt bleiben, das im Kreis der Innenwelt Gegebene einfach als feiend zu bezeichnen und nur den Bezug auf ein Original außer dem Kreife derfelben mit dem Worte Existenz zu kennzeichnen. Bedenklicher allerdings wird der Gebrauch oder Mißbrauch der Worte, wenn man diefen Objekten der Innenwelt als folchen, die hier nicht im Sinne von äußeren Gegenftänden, alfo von Lebenswirklichkeiten oder Erlebniffen außerhalb des Kreifes der Innenwelt des Erkennenden genommen werden, die volle »Realität« oder »Wirklichkeit« abfprechen möchte. Denn es ift diefer Mißbrauch eben auf die Unklarheit über die eigentliche Bedeutung der Beziehungsbegriffe

des Subjektiven und Objektiven als Kategorien des vergleichenden Erkennens und der Kennzeichnung des Abbildes oder Nachbildes zurückzuführen und führt in das Chaos der philosophischen Fundamentalkonfusion, der Verwirrung der Frage nach dem Abbilde oder Nachbilde mit der Frage nach der ursprünglichen Existenz oder dem ursprünglichen Sein des innerlich Gegebenen. Es ist nämlich ein sehr billiger Wit, irgend ein beliebiges positiv Gegebenes aus dem unwiderleglichen Grund für etwas Nicht-Ursprüngliches zu erklären, weil es eventuell in der Rolle der Nachbildung eines Andern erscheint. Es ist aber der vollendete Wahnwitz, ihm aus diesem Grunde die wirkliche Existenz oder das wirkliche Sein abzusprechen.

Die Betonung des zweiten Punktes ist nun in dem Maß nicht gegenstandslos, als einer der größten Philosophen unserer Zeit, der scharffinnige Nachfolger Kants, Schopenhauers und Hegels, Eduard von Hartmann (in seinem »Transzendentalen Realismus« S. 3) betont, daß »mit dieser Wirklichkeit, welche in der Tat durch das unmittelbare Bewußtsein bewiesen wird, sich kein Mensch begnüge, ja sogar auf dieselbe kein Mensch reflektiere.« »Der Mensch meint in der Tat eine ganz andere Wirklichkeit, wenn er von der Wirklichkeit seiner Wahrnehmungen redet, nämlich eine Wirklichkeit des wahrgenommenen Dinges, welche dessen Existenz unabhängig macht von der Bedingung, Objekt eines gegenwärtigen Wahrnehmungsaktes zu sein und welche demselben zugleich ermöglicht, gemeinfames Wahrnehmungsobjekt für verschiedene wahrnehmende Subjekte zu werden.« Es zeigt sich also auch ganz klar, daß diese zwei Arten von Wirklichkeit, die subjektive und die gegenständliche oder dingliche sich nur in einem wesentlichen Zug voneinander unterscheiden, daß in dem einen Fall das vollwirklich gegebene Erlebnis als Abbild oder Nachbild eines außer dem Kreis der Erlebnisse der

Innenwelt vorhandenen, ähnlichen Erlebnisses gilt, in dem andern Fall nicht. Damit wird aber auch der ganzen Nebelelei und Sophisterei mit einer halbmystischen »Subjektivität« und »Objektivität« ein Ende bereitet und kann mit der Auflösung dieses scholastischen Nebels erst die Sonne der Erkenntnis ihre Strahlen frei entfalten. Wenn man nämlich nach der näheren Bestimmung und Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven fragt, so antwortet diese philosophische Wissenschaft in – Bildern. Das Subjektive sei die bloße »Spiegelung« irgend einer ursprünglichen dinglichen Wirklichkeit oder es sei die fundamentale Unterscheidung von Subjekt und Objekt im Kreise der Innenwelt darum notwendig, weil »das Subjekt als das Anschauende, Vorstellende und Denkende stets dem Objekt gegenüberstehe.« Das Gegenständliche oder Transzendente dagegen ist von einer solchen Gegenüberstellung unabhängig; es gilt auch »an sich«. Das »Subjekt« wieder sei der »Träger« des Subjektiven, der »Ort«, in welchem es sich befinde, die Substanz, in welcher sein wechselndes Spiel seinen Bestand, seine dauernden Formen ihren Halt hätten. Das alles ist nun in dieser Form so unklar, so unexakt, so unwissenschaftlich dargestellt als möglich. Klarheit kommt in solche halb bildliche, halb abstrakt gedanklich vernebelte Bestimmungen, wenn wir ins Auge fassen, daß das unterscheidende Merkmal wesentlich in die Betrachtungsweise des beliebigen Gegebenen als einer ursprünglichen Lebensstufe oder aber als Abbild und Nachbild einer solchen fällt. Hier ist jedoch wohl zu beachten, daß das »Subjekt« selbst, welches als etwas dem »Objekt« Gegenüberstehendes gefaßt wird, eigentlich selbst wieder als ein ähnliches, eigentümlich sich verbergendes Ansehendes gefaßt wird.

Das Mysterium der »Gegenüberstellung« des »Subjektes« und des »Objektes« in der Innenwelt hat eine sehr primitive, sehr naive Grundlage, die sich schon im

Bewußtsein des vorgeschichtlichen Menschen darstellt. Der »naive Realismus« stellt nämlich das eigene Ich in bildlicher Form der Reihe der sonstigen Nachbilder einer Außenwelt gegenüber. Die zentrale Rolle, die der bildliche Repräsentant des Ich spielt, den der naive Realismus mit dem, was in ihm abgebildet werden soll, verwirrt, findet in dem Umstand ihre Aufklärung, daß dies Bild des »Ich« in der unmittelbarsten funktionellen Verbindung mit den Zentralfunktionen der unanschaulichen Empfindungs- und Strebungsregungen des Individuums steht, demjenigen Funktionskreis des Innenlebens, der die primitivsten und zugleich die intensivsten Formen der Lebensregungen desselben darstellt.

Daß aber die bildliche Darstellung sowohl des eigenen Ich, wie auch der Dinge bei einiger Befinnung nur als Bild, nicht als Original gilt, hat seinen einfachen Grund wieder darin, daß die bildliche Darstellung, die Anschauung überhaupt das, was ursprünglich Tätigkeitsweise, und so allein erste und ursprüngliche »Wirkung« und »Wirklichkeit« ist, in der Form von ruhenden fixierten Bildern, in Momentaufnahmen gewissermaßen zur Darstellung bringt, die als solche allein die für das fixierende Gedächtnis entsprechende Weise der Nachbildung darstellen, während die elementarste ursprünglichste Form des Wirkenden und Wirklichen als das in jedem Moment Wechselnde zu solchem Aufbewahren in der Erinnerung ungeeignet ist. Es sind die Nachbilder des Intellektes daher schon deswegen nicht mit der »ursprünglichen« d. h. primitivsten Form der Wirklichkeit zu verwirren, weil sie Formen der Erinnerung, fixierte relativ ruhende Anschauungsbilder darstellen. Und es ist dieser Prozeß, in welchem sich das Material der Empfindung zur relativ ruhenden Bildlichkeit der Anschauung formt, aber auch nichts schlechthin Unbegreifliches, wie Ed. v. Hartmann meint, und stellt sich, wie wir schon betont, im Dimensionsverhältnis dar,

welches die Momente der wogenden Tätigkeitszustände, wie sie sich in der Empfindung zeigen, zur differentialen Momenten herabsetzt, deren gleichmäßige Weise der Gliederung in der Gegenseitigkeit des tätigen Bezuges der individualisierten Glieder sich als das relativ Ruhende darstellt. Da nun das eigentliche Subjekt als die allem Bildlichen zugrunde liegende elementare Tätigkeit in der unbildlichen Form des Erlebnisses der Gemütsstimmung sich manifestierte, so erscheint dieses Grunderlebnis als der dunkle, sich in bildlich fixierten Formen nicht mehr darstellende Untergrund und Hintergrund dieses Bildlichen.*)

*) Hier mag noch die Frage der Übereinstimmung der naturwissenschaftlichen Schwingungshypothese mit den Daten der Erlebnisse der Innenwelt, insbesondere auch mit den höheren Lebensformen berührt werden, welche inbezug auf frühere Ausführungen des Autors in der Weise mißverstanden worden ist, daß es sich um eine metaphysische Hypothese handle, die diesen Erlebnissen zugrunde gelegt wurde. Es gehört wirklich sehr wenig Geist dazu, um den fundamentalen Unterschied zu entdecken, der zwischen dem anschaulichen Bilde einer Welle oder dem sinnlichen Erlebnis einer Erschütterung einerseits und der relativen Ruhe in dem Farbenton eines Bildes oder der krySTALLHellen Starre geometrischer Figuren obwaltet. Und so haben denn auch »Kritiker«, denen auch nicht die leiseste Ahnung von meinen Grundanschauungen wissenschaftlichen Erkennens aufgegangen ist, geglaubt, mich auf solche Selbstverständlichkeiten aufmerksam machen zu müssen, während sie selbst nicht befähigt waren, zu bemerken, daß ich überall dort, wo es sich um den Hinweis auf obige Übereinstimmung handelt, auch den fundamentalen Unterschied, die Dimensionskluft demonstriert habe. Was nun die Übereinstimmung betrifft, so ist positive Tatsache, daß auch jene höheren Formen des Lebens sich als Funktionsweisen, als feine Formen der Tätigkeit nachweisen lassen, deren letzte Gliederungen eben wegen ihrer über alle Vorstellung gehenden Feinheit der unmittelbaren Wahrnehmung entgehen müssen und zum differentialen Moment der Totalbetätigung, der Totalerscheinung werden. Es stellen sich aber solche Tätigkeiten ebenso positiv als gleichförmige Weisen des Wechsels der Betätigung dar, die eben mit der anschaulichen Ruhe der Erscheinung gegeben sind. Es läßt sich aber eine gleichförmige Weise der Betätigung und des

Es läßt sich auch begreifen, daß solche übereinstimmende Nachbildungen bei verschiedenen Individuen, auf das gemeinsame Wahrnehmungsobjekt hinweisend, von dem Umstand, ob sie im Lebenskreis dieser anderen Individuen, die die Fähigkeit besitzen, solche Nachbilder herzustellen, überhaupt nachgebildet wird, unabhängig erscheinen. Es ist das Primäre einmal unter allen Umständen die beliebige Form des Erlebnisses selbst und es bleibt der Umstand, ob überhaupt eine Nachbildung in einem geeigneten individuellen Lebenskreis, in einem »intelligenten Wesen« erfolgt etwas naturgemäß Sekundäres. Diese ganze Unterscheidung fällt also in keiner Weise in das Sein, in die beliebige Existenz, sondern nur in dies Verhältnis einer Reproduktion.

So etwas Sekundäres bleibt nun vorerst auch die Erforschung des Tatbestandes und eigentümlichen ursprünglichen Wirklichkeit dieses Nachbildens im inneren Lebenskreise der Intelligenz selbst. Es wird aber in dem Moment, in welchem nicht die einfache Produktion des zutreffenden Nachbildes im Kreise verwickelter Bedingungen der Lebensbetätigung, sondern dieser Kreis von Bedingungen selbst in Betracht kommt, dieses für das gemeine, nur auf ein äußeres Naturerkennen gehende Bewußtsein, bloß sekundäre, gewissermaßen zufällige Nachbilden, vom Standpunkt derjenigen Wissenschaft, die sich etwa die Erforschung der eigentümlichen Natur dieses Nachbildens selbst zur Aufgabe gemacht hat (wie etwa eine andere Wissenschaft den Prozeß der Gärung) zum ebenso Ur-

Wechsels nur als rhythmische veranschaulichen, das heißt hier als unendlich feine, differentiale Form rhythmischen Wechsels der Bewegung, die als solche fundamental von obigen Wahrnehmungsbildern der Schwingung verschieden ist. Gehört also erschrecklich wenig Geist dazu, solche fundamentale Differenz zu konstatieren, so gehört immerhin mehr Geist dazu, fundamental Unterschiedenes in einer Anschauung zusammenzufassen im eigentlichen Erkennen.

springlichen und Gegenständlichen und Vollwirklichen, wie dem Naturforscher sein Gegenstand. Wenn nun aber Ed. v. Hartmann betont, daß auf die Wirklichkeit in diesem letzteren Sinne »kein Mensch reflektiere« und daß der Mensch immer eine andere Wirklichkeit meine, so ist das so weit richtig, als dem Menschen in der Regel nichts ferner liegt, als die Selbsterkenntnis und ihre großen Fragen, in denen allein der Schlüssel zur ursprünglichen Wirklichkeit alles Lebens und Seins gefunden werden kann. Und es ist ein vernichtendes Urteil über die Philosophie, wenn einer der größten Vertreter dieser Wissenschaft in ihrer reifsten, modernsten Gestalt diesen Satz ebenso auf den Philosophen anwendet! Denn das Grundübel, an dem auch die Erkenntnistheorie der Philosophen, sowohl die Kants wie auch die Ed. v. Hartmanns krankt, ist dieser vorherrschend nach Außen gerichtete Blick des Philosophen, der die Probleme der Geisteswissenschaft und der Grunderkenntnis nach der Weise und Methode des Naturforschers, in der Form äußerer Nachbildungen (also spekulativ und nicht intuitiv) lösen will. Es beweist also jener Mangel an Interesse, mit Fichtes Worten zu sprechen, nichts, als daß dem Menschen leider durch die Jahrtausende nichts ferner gelegen war, als er sich selbst.

Es ist darum aber auch der Hinweis, daß diese Erlebnisse der Innenwelt im Grunde ebensolche Vollwirklichkeit sind, wie das, was in ihnen eventuell nachgebildet ist und ebensolches Seiendes und daß gerade dieses innerlich gegebene Wirkliche die einzig unmittelbar und positiv gegebene Grundwirklichkeit ist, nicht gegenstandslos. In dem Maß nicht, daß vielmehr hinter der geläufigen halb bildlich halbphrasenologisch verworrenen Anerkennung der Wirklichkeit des Subjektiv-Innerlichen sich vielmehr nachweisbar bei den Philosophen die sophistisch verschleierte, schleichende Verleugnung der Wirklichkeit dieses einzig gegebenen, ein-

zig positiven Tatsächlichen der subjektiven Erscheinungen überall nachweisen läßt, diese allerdings mit einem gewissen guten Glauben verbundene grundsätzliche Fälschung der Tatsachen der Innenwelt. Eine solche ist nachweisbar mit jedem einseitigen Realprinzip, sie ist aber auch vor allem überall erwiesen, wo die sinnlich-endliche Realität innerlicher Universalanschauungen oder universeller Funktionen überhaupt behauptet wird, oder auch nur ein unbekanntes Anfichsein der Erlebnisse der Innenwelt. Es hat sich gezeigt, daß die Wurzel dieser Tatsachenfälschung eben in der Annahme liegt, daß der Mensch ein sinnlich-endliches dingliches Wesen im Kreise der sonstigen Dinge sei.

So gilt denn auch bei Ed. v. Hartmann die dogmatische Grundannahme, daß das menschliche bewußte Denken Gehirnfunktion sei, im ähnlichen Sinn wie bei den Materialisten. Es gilt nun, sofern die Gesetze der Mathematik schlechthinige Geltung haben, zweifellos, daß wir in der inneren Anschauung genötigt sind, schlechthin über jede beliebige Grenze hinauszugehen, ja daß wir mit der Behauptung der schlechthinigen Gültigkeit des Satzes, daß jede stereometrische Figur korrespondierende Außenwinkel und Außenräume habe, schlechthin über jede Grenze hinausgegangen sind. Die unglaubliche Verworrenheit dessen, was man Philosophie nennt, gestattet nun, daß man sich über solche grobe Umgehungen von Tatsachen (wie z. B. daß dieser Tatsache des unendlichen Hinausgehens über alle Grenzen des Bildlichen in irgend einer Weise doch eine endliche Funktion, etwa eine Gehirnfunktion, als deren vollwirkliche Existenz zugrunde liege) mit der wissenschaftlich sein wollenden schleichenden Phrase hinwegverhelfe, daß es sich ja in dieser innerlichen Tatsache nur um eine bloße «subjektive» Wirklichkeit handle. Hinter dem Nebel und der hohlen gelehrten Phrase dieses in solcher Anwendung ganz elenden Fremdwortes verschanzi

sich nun die Schulweisheit mit wichtiger Miene. Ohne sich, wie nachgewiesen, klar gemacht zu haben, daß dies Wort in solcher Fassung nur den einen klaren Sinn hat, daß es sich nämlich um Tatsachen und Existenzen handle, die bloß im Bereich des eigenen Funktionskreises des Individuums, das sie erlebt und konstatiert, vorgehen und nicht um Nachbildungen anderer Tatsachen außerhalb dieses Lebenskreises, wobei man übersieht, daß bei der Erforschung des Tatbestandes dieses internen Lebenskreises nach einem andern äußerlichen Tatsachenkreis und einer Übereinstimmung mit demselben gar nicht gefragt wird und – wenigstens in erster Linie – gar nicht gefragt werden darf, sofern man nicht eine ganz sinnlose Verwirrung anrichten will. Daraus aber, daß das nachbildende Naturerkennen und der gemeine Verstand nur nach Tatsachen in letzterem Sinne überhaupt fragt, sich nur um solche interessiert (wie v. Hartmann betont) und daraus allein! leitet der Philosoph seine Befugnis ab, die Tatsachen dieses inneren Lebenskreises in das direkte Gegenteil dessen, als was sie gegeben sind, umzufälschen (z. B. dem Unendlichen dieses innerlichen Schauens ein Endliches zu unterchieben als dessen allein vollwirkliche gegenständliche Existenz!) Ja im letzten Grunde, wie sich zeigt, die Befugnis, dies Tatsächliche der gegebenen Existenz des inneren Lebenskreises für null und nichtig, für »absolut« (nicht etwa relativ und im vergleichenden Erkennen) «illusorisch» zu erklären. Denn ein »absoluter Illusionismus« soll ja resultieren, wenn dies äußerlich Objektive wegfiel, wie dies sehr typisch klar Ed. v. Hartmanns Kritik des transzendentalen Idealismus zeigt, wie wir im weiteren ausführen. Und in der Tat ist dieses große Taschenspielerkunststück des Philosophen, welches gegebene Tatsachen vollständig (»absolut«) wegchangiert, die Grundvoraussetzung, von welcher auch bei der materialistischen oder auch spiritualistischen Meta-

physik ausgegangen werden muß. Behauptet man nämlich, daß die präferente Funktion, in der sich das Schauen vollzieht, in der Enge der Hirnschale eingeschlossen ist, so ist das nur so möglich, wenn man die positiv gegebene innerliche Tatsache dieses Hinausgegangenseins über alle Grenzen für illusorisch, für in der Tat und Wirklichkeit nicht gegeben erklärt, das heißt, wenn man diese innerliche Tatsache in der brutalsten Weise keck leugnet und in etwas umfälscht, was da ein Endlich-Sinnliches eng Begrenztes ist. Fälscht, nicht etwa um einer anderen positiven Tatsache willen, denn solche Tatsachen können sich natürlich nie widersprechen, sondern einer halbnaturalistischen Hypothese zuliebe, die ebenso vernünftig ist, wie die Annahme, daß der ins Unbegrenzte gehende Strahlenkreis eines Gestirnes in der Enge der körperlichen Form des Gestirnes funktioniere, weil allerdings eine Funktionseinheit beider vorliegt.

Es ist ein großes Verdienst Ed. von Hartmanns, daß er das Schwankende, Unklare und Widersprechende des Kantischen transzendentalen Idealismus, so wie die vollständige Haltlosigkeit der neukantischen Epigonen in seinen Schriften »Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus« und »Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus« in scharfen, vernichtenden Zügen nachgewiesen hat.

Ed. von Hartmann entwurzelt den transzendentalen Idealismus auf Grund seiner Voraussetzung: »daß Alles, was ich denken kann, mein Gedanke sein müsse, daß also mir undenkbar ist, was nicht mein Gedanke ist.« (Transzend. Realismus S. 104.) Dieser Satz führe rettungslos in den absoluten Illusionismus hinüber und gestatte keine rationelle Welterklärung, auch nicht die der Erlebnisse unserer Innenwelt. Auch diese lassen sich in verständiger Weise zusammenhängend nur erklären, wenn wir transzendente, das heißt außer dem Kreis

unferer Innenwelt gegebene Dinge annehmen, die unabhängig vom Vorstellungsakt der Innenwelt existieren. Von solchen aber können wir nur bei der Annahme einer transzendenten, das heißt über diesen Kreis der Innenwelt hinausführenden Kausalität Kenntnis nehmen. Diese Kausalität, die an uns in der Form der Einwirkung von Außen, der Einwirkung von Faktoren der Tätigkeit, die nicht unsere eigene Tätigkeit sind, herantritt, gibt uns aber nur Kunde, daß solche von uns unabhängige transzendente Dinge überhaupt gegeben sind. Diese Einwirkung oder Affektion tritt an unsere Sinnlichkeit heran und äußert sich am unmittelbarsten in der Empfindung. Diese Affektionen in der Form der Empfindungen werden dann in den Formen der Anschauung und des Denkens weiter verarbeitet. Da nun sowohl diese Empfindung, wie auch die anderen Formen des Bewußtseins nur unsere inneren Zustände, die infolge der Einwirkung eintreten, darstellen, so geben sie uns direkt auch nur von diesen, nicht von der Natur und Beschaffenheit des transzendenten Dinges, welches die Sinnlichkeit affizierte, Kunde. Da aber ohnehin die transzendente Geltung der Kategorie der Kausalität zur Annahme solcher Dinge notwendig ist, so schreibt Ed. v. Hartmann einer Reihe von Kategorien, denen der Quantität: Einheit und Vielheit, der Kategorie der Qualität: Realität, – von denen der Relation: der Subsistenz und Kausalität und von denen der Modalität dem Dasein und der Notwendigkeit im Sinne der kausalen Bedingtheit transzendente Geltung zu, wogegen die Kategorien: Allheit, Negation, Limitation, Nichtsein, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Zufälligkeit bloße Beziehungsbegriffe des bewußten Denkens sind. Es wird aber auch den Anschauungsformen des Raums und der Zeit transzendente Geltung zugesprochen. Es würde hier zu weit führen, wollten wir die Berechtigung dieser Annahmen näher erörtern. Wie unklar und unsicher

aber die ganze philosophische Basis und Methode ist, auf der auch die Philosophie dieses ganz besonders scharffehenden Denkers sich bewegt, kann aus dem Hinweis beurteilt werden, daß die Anschauungsform der Zeit, eine Form der Erinnerung, des Gedächtnisses die ohne fixierte Aufbewahrung der Bilder der Vergangenheit unmöglich ist, bei Ed. v. Hartmann mit den einfachen Wechselzuständen des primitiven Erlebens der Natur verwirrt wird und der Anschauungsform der Zeit ohne weitere Klausel «transzendente» Geltung, also Geltung auch im gedächtnislosen Leben der Natur zugeschrieben wird!

Die Frage nach der Möglichkeit des Wissens des Transzendenten hat eine inhaltliche und eine formelle Seite. Wenn es wirklich wahr wäre, daß Alles, was sich uns in der Innenwelt bietet, nichts als Gedankenformen, begriffliche Weisen des Bewußtseins wären, so wäre ein Hinausgehen über dieses Begriffliche als solches unmöglich, und es wäre die Frage nie zu beantworten, wie es möglich sei, daß wir von einer anderartigen Realität überhaupt wissen könnten. Die illusionistische Schlußkonsequenz des Idealismus aber zieht Ed. v. Hartmann aus der illusionistischen Grundanschauung über das Subjektive und Begriffliche, welche er mit seinen Gegnern den neukantischen Illusionisten gemein hat. Wenn nämlich mit dem Begrifflichen als dem allein Gegebenen schließlich auch dessen eigene Existenz, jedes Substantielle, Wesenhafte, Reale seiner selbst zweifelhaft wird, so wurzelt diese Anschauung eben in der widersprechenden Ansicht, daß dies Subjektive als die innerlich gegebene Tatsache im Grunde genommen überhaupt ein Illusorisches, Nichtseiendes ist, zu dem man das eigentliche Sein erst suchen müsse. Es ist das die famose absolute Gegenüberstellung von Begriff und Wirklichkeit, von Denken und Sein. Es wird hier klar, daß hinter der schleichenden und schielenden Anerkennung

der Existenz oder des Seins des Subjektiven sich nicht die Gegenüberstellung zweier Arten von Sein verberge, sondern allerdings die widersprechende und sinnlose Annahme, daß das Subjektive als solches eigentlich gar nicht sei, sondern im Grunde ein wesenloser Schein sei, hinter dem man eventuell, wenn die Erscheinung einer äußerlich sinnlosen Wahrnehmung vorliege, eine eigentliche Wirklichkeit suchen könne, durchaus nichts aber, wenn wirklich nur die subjektiven Bewußtseinsakte in Frage kommen sollten, in welchen ich nur mir selbst erscheine und nicht ein anderartiges, »wahrhaft objektives« Sein, welches man denselben um jeden Preis unterschieben möchte. Ed. v. Hartmann zeigt in seinem »Transzend. Realismus S. 35«, daß eben auf der Grundlage der Kantischen Lehre die Ausübung solcher Vorstellungen mich allerdings vergewissern könne, »daß diese Form der Vorstellung ist, oder daß Ich bin, wenn ich mich bescheide, mit diesem »Ich« keinen andern Begriff, als den dieser Bewußtseinsform zu verbinden; dagegen kann es mich nicht darüber belehren, daß ein transzendentes Subjekt hinter meinem mir in der Form der Einheit des Bewußtseins gegebenen Erscheinungssich existiert, und darum handelt es sich doch ganz allein.«

– Man sieht also hier ganz deutlich, daß es sich darum handelt, der positiv gegebenen innerlichen Erscheinung, ein anderartiges Sein, das hinter ihr lauert und eigentlich und in Wirklichkeit sie selbst ist, zu – unterschieben und an ihre Stelle zu setzen. Nicht darum also handelt es sich, daß dieser subjektive Bewußtseinsinhalt im Vergleiche mit irgend einem andern Inhalt, einem Original, welches nachgebildet werden soll, als richtig oder als illusorisch und falsch nachgewiesen werde – und das ist die sinnvolle und ganz verständige Forderung des Naturerkennens –, sondern daß dieser positiv gegebene Bewußtseinsinhalt selbst als solcher in erster Linie nicht Original, sondern nur die Kopie irgend

eines unbekanntes Originals sei, – eigentlich die nicht-existierende Kopie. Denn der Zweifel, daß es sich um etwas anderes als den gegebenen Tatbestand des Bewußtseins handelt, wird hier durch die Annahme zur Gewißheit, daß diese eigentliche Existenz des Ich eigentlich ein Unbewußtes sein müsse, womit das Bewußtsein als solches zur illusorischen Fata morgana einer im Bewußtsein unerfaßbaren ansichseienden Wesenheit wird, die in ihrer wahrhaften eigentlichen Wirklichkeit unbewußt ist. Ed. v. Hartmann hat daher recht, wenn er die Weise, in welcher sich Kant in lauter Widersprüchen mit sich selbst um diese Frage quält: wie man wohl aus dem reinen Selbstbewußtsein, welches doch erst erklärt werden soll, zur Annahme einer Existenz oder eines Subjektes hinter demselben gelangen könne, ein »verzweifeltes Herumwürgen« nennt, welches »fast Mitleid erweckt«. Aber er übersieht, daß er selbst nur mit Hilfe einer metaphysischen Unterschiebung und fälschenden Verflüchtigung und Verleugnung der gegebenen Tatsachen des Bewußtseins und seiner positiv vorliegenden Seinstatsachen zur Annahme eines anderartigen transzendenten Seins eben dieser innerlichen Tatsachen selbst gelangen kann, da er doch mit Kant annimmt, daß diese innerliche Erscheinung in sich selbst und ihr gegebener Tatbestand eigentlich als ein ganz anderer unbekannter »ansichseiender« Tatbestand existiere – das heißt, wenn er überhaupt existiere und die Annahme, daß bloße Gedanken vorliegen, nicht in den »absoluten Illusionismus« führe (nicht etwa in den relativen des vergleichenden Erkennens!). Es wird das hier wiederholt und im Detail erläutert, weil diese diese Erzsofistik der Philosophen ein für allemal kurz und klein gemacht werden muß, dieses eigentliche Nest aller philosophischen Vernebelungen von Grund aus zerstört werden muß, um einer wirklichen Tatsachenforschung im Gebiet des Geisteslebens Raum zu schaffen.

Es soll damit die große Bedeutung der Konzeption des Unbewußten, welche Ed. v. Hartmanns Philosophie so recht in den Vordergrund gestellt hat, nicht bezweifelt und berührt werden und es soll dies hier am betreffenden Ort noch gebührend gewürdigt werden. Es war aber der große Fehler nicht bloß der gemeinen Ansicht der Menschheit, sondern auch ein Mangel der Philosophie, daß man in der Betrachtung eben der höchsten Formen der Innerlichkeit und des Bewußtseins selten über die Oberfläche des Bewußtseins hinaus kam und die groben Umriffe dieser Oberfläche allein als Bewußtsein galten. Es blieb so die verborgene Organisation eben dieser höheren »subjektiven« Bewußtseinsformen, der ästhetischen, logisch-mathematischen, ethisch-religiösen Formen des Bewußtseins allerdings unter der Schwelle des deutlichen Bewußtseins verborgen und hier zeigt sich die eigentliche Tiefe der Anschauung Ed. v. Hartmanns, der ein mystisches Unbewußtes hinter den Oberflächenperspektiven des Bewußtseins, hinter all dem sucht, was man bisher als das plane und eigentliche Bewußtsein betrachtet hat. Es stellt seine Philosophie so den Drang nach Vertiefung der geistigen Grundanschauungen des Menschen dar, die dann allerdings eben die im Schatten des Unbewußten als die eigentliche Grundanlage und Wesenheit des Menschen sich verbergenden Universalfunktionen unserer Innerlichkeit an das Licht des Bewußtseins zu ziehen berufen wäre. Es stellt die Philosophie des Unbewußten ebenso wie der Kantische Kritizismus daher von dieser Seite betrachtet, eine großangelegte Vorbereitung des Geburtsaktes des göttlichen, des im Lichte des universellen Selbstbewußtseins sich selbst erkennenden Menschen dar, dem die nun folgende dritte Weltperiode angehören soll.

Die Lösung der Frage der Transzendenz von ihrer formellen Seite fordert aber schon diese Selbsterkennt-

nis der eigenen Universalfunktion, die in erhabener Naivität in dieser positiven Lebensstufe der Innerlichkeit zugleich als entsprechende vollwirkliche Existenz anerkannt wird. Es handelt sich nämlich hier um die Frage, wie es möglich ist, daß ich über den Kreis der Lebensstufen meiner sinnlichen Existenz, die eben durch etwas anderes affiziert wird, hinauskommen kann, um überhaupt, wenn auch nur in hypothetischer Form, von andern Dingen außer deren Lebenskreis wissen zu können. Denn ein Wesen, welches wirklich vollkommen in diesen Kreis seiner sinnlichen Innenwelt eingeschlossen wäre, könnte sich auch nicht die bloße Vorstellung eines Hinausgehens über diesen Kreis machen, auch durch die bloße Affektion nicht, denn diese würde auch nur seine innerlichen Zustände in eigentümlicher Veränderung zeigen. Man muß in Wahrheit und Wirklichkeit über diesen engeren Kreis des unmittelbar äußerlich affizierten eigenen sinnlichen Erlebens hinausgegangen sein, um sich die ganz klare und bestimmte Vorstellung eines solchen wirklichen Hinausgehens machen zu können.

Eine solche Funktion liegt aber nicht bloß beim Menschen, sondern auch schon beim höheren Tiere vor. Es ist das die Phantasie, die ihre Kreise ins vorläufig Unbestimmte, beim Menschen direkt ins Maßlose über diesen engeren zentralen Kreis der sinnlichen Erlebnisse, die sich in der Gehirnfunktion als körperlichem Mittelpunkt vereinigen, zieht, in ähnlicher Weise, wie das leuchtende Gestirn seinen Strahlenkreis weit über den Körper des Gestirnes hinaus. Ins Unendliche schließlich zieht diese Kreise in Wahrheit und Wirklichkeit das logisch-mathematische, spezifisch menschliche Bewußtsein.

So wäre denn die formelle Möglichkeit eines Hinausgehens über die Grenzen der engeren äußerlich sinnlich affizierten Sinnlichkeit unseres Innenlebens hinaus ge-

geben. Es muß sich dies »Ansich« der Außenwelt aber für das Bewußtsein eben in den höheren Formen des spezifisch tierischen oder gar spezifisch menschlichen Bewußtsein als Erkenntnisakt darstellen, das heißt in Formen der Phantasie und des Denkens erfolgen. Und dies bildet die andere große Schwierigkeit eben für die inhaltliche Darstellung und wissenschaftliche Erkenntnis dieser transzendenten Wirklichkeit.

Es sind diese höheren Formen insofern die allein zweckmäßigen zum Behufe der Verwirklichung des Naturerkennens, als sie in Varianten unermesslich reich gegliederte Formen sind, die also Nachbildungen in größtmöglicher Feinheit der Anpassung herzustellen vermögen, so wie ihr ins Univerfelle gehender Charakter univerfelle Zusammenhänge, schließlich ein Weltbild herzustellen vermag. Es befähigt andererseits die Feinheit der Tätigkeitsformen eben dieser höheren Funktionskreise dazu, ruhende, fixierte Bilder, wie sie das intellektuelle Bewußtsein nötig hat, herzustellen. Mit allen diesen Charakterzügen aber entfernt sich diese Darstellung in höheren Bewußtseinsformen wieder von der elementaren Tätigkeits- und Existenzform, in der sich die Dinge der sinnlichen Außenwelt eben insofern darstellen, als sie mit den am tiefsten stehenden Formen unseres eigenen Bewußtseins und unserer eigenen psychischen Existenz in Verbindung treten, eben unsere Sinnlichkeit in der Form von anschaulichen Empfindungen affizieren. Mögen daher die großen Umriffe des Weltbildes der Naturerkenntnis sich noch so vollendet in solchen Nachbildungen im Kreis höherer Flexionen darstellen, ihr ursprünglicher innerlicher Tatbestand, ihr »Ansichsein« wird sich im selben Maß verbergen und in schroffsten Gegensatz treten zu ihrer Nachbildung im subjektiven Gedankenkreis. Es liegt hier also das Paradoxon vor, daß ein möglichst vollkommenes Naturerkennen eben in den höheren Formen

menschlichen Innenlebens sich darstellt, diese aber eben als solche in den schroffsten Gegensatz zu der primitiven Natur der Lebensformen der sinnlichen Außenwelt treten.

Diesen Gegensatz sucht zu überbrücken die Kategorie der Kausalität. Diese geht auf die primitivste Form des Zusammenhangs des inneren Erlebens, auf die Form linearer Strebungen des Sinnenlebens zurück, die wir in der aktiven und passiven Affektion und Strebung als Kraftwirkung unmittelbar erleben und empfinden und die in sich selbst die einfachste Synthesis von punktuellen Empfindungsmomenten darstellt. Dieser Zusammenhang innerlich realer Empfindungsmomente ist nun die elementare Tatsache und der ganz positive Seinsgrund, auf den das Bewußtsein von dem kausalen Zusammenhang fußt. Zur logischen Notwendigkeit aber wird diese elementare Grundanschauung erst dadurch, daß die gegebene positive Tatsache beliebiger Art sich in fixierten und allen Gegenständen der Varianten gegenüber festgestellten Universalanschauungen logischer Art, also hier in Formen logisch-mathematischen Bewußtseins darstellt. Die Fassung in solchen univertellen Formen, die den (nunmehr auch bildlich fixiert, in Momentbildern entfalteten) Tatbestand des Objektes zugleich im ausschließenden (wie auch inbegreifenden) Gegensatz zu allen möglichen Varianten betrachtet, läßt die in der Form der Kausalität erfaßte einfache Tatsache der Verkettung sinnlichen Geschehens zugleich als Notwendiges erscheinen.

Diese höheren Formen eignen sich zu Erkenntnisformen nur, sofern sie höhere Dimensionsformen darstellen, die die tieferstehenden Lebensformen innerhalb ihres eigentümlichen Lebenskreises als ihre Momente und tieferen Grenzbestimmungen an sich tragen. Es formen sich für den Menschen so alle Erlebnisse sachlich in Gedankenformen und lassen sich als feine Gedanken darstellen. Das philosophische Bewußtsein, welches diese

Dimensionsbeziehung der Lebensformen nicht kennt und die Natur dieses Einheitsbezuges der fundamentalen Unterschiede, ist daher geneigt, den ganzen Inhalt des menschlichen Bewußtseins unter der Bezeichnung des Denkens und der Denkformen zu konfundieren. Diese auch bei Ed. v. Hartmann noch trotz allem Nachweis ihrer Absurdität unentwirrbar und so auch unwiderlegbar scheinende Paradoxie des einseitigen Idealismus ist hiermit entwirrt und aufgelöst.

Das Erlebnis dieses elementaren Zusammenhanges sinnlicher Momente in der linearen Strebung aber bildet das Wesen dessen, was in der transzendenten Kausalität den höheren Formen der spezifischen Subjektivität den fixierten Anschauungs- und Gedankenformen gegenübertritt und doch in ihnen erst ihre logische Bestimmtheit gewinnt. Im Gegensatz zur durchsichtigen Anschaulichkeit jener höheren Formen dämmert diese Grundform sinnlichen Erlebnisses hinüber in das Dunkel unanschaulicher Tätigkeitsformen als dem letzten Grund des Erlebens und des Seins, der dann in der Projektion in eine – doch nur mit Hilfe der Phantasie und des Denkens erfassbare – transzendente Außenwelt, als das ins Mystische hinüberspielende geheimnisvolle Ansehsein des Alls erscheint. Wenn aber dieser Gegensatz nicht wirklich in seiner ganzen Schärfe, in seiner Dimensionskluft im inneren Lebenskreis, in der vollen Realität seiner gegenfälligen Glieder gegeben wäre, so könnte von solchem grundlegenden Gegensatz auch der transzendente Realist nichts wissen, mit demselben keinen wissenschaftlichen Ernst machen.

Wir sind daher auf diese Weise befähigt, inhaltlich ebenso wie auch formell über den Kreis der spezifisch menschlichen Innerlichkeit ins »Innere der Natur« einzudringen, um so sicherer, da ja auch Ed. v. Hartmann immerfort auf die Kontinuität in der Stufenfolge der Wesen der Natur zurückkommt, so daß sich der Inner-

lichkeit des Menschen die der höheren und niedrigeren Tiere, der Pflanzen, der Zoophyten und schließlich auch der sogenannten unorganischen Natur angliedert. Betrachtet sich der Mensch als höchste Stufe der Natur, so muß er die tieferen Lebensstufen alle so gewiß in sich darstellen und erleben, als ein Würfel nicht ohne Flächen, Linien und Punkte sein kann. Dieser Weg der strengen Scheidung nach Dimensionsstufen der Lebensformen wird uns aber auch allein befähigen, den Naturerscheinungen tiefstehender Art den letzten falschen Schein anthromorphischer Formen abzustreifen und nur diejenigen Züge im Naturbild zu erhalten, die uns mit demselben deswegen gemeinsam bleiben müssen, weil dies fundamental Verschiedene eben in der Dimensionsform doch zu einer großen Funktionseinheit alles Lebens verwoben sein muß.

Lösen sich die mystischen Schleier des Naturgrundes, die das Ansehensein der Dinge in einem eigentümlich sinnlich-unsinnlichen Licht geheimnisvoll schillern ließen, so treten uns wieder in den höheren Lebensformen andersartige Mysterien des Unbewußten entgegen, die ebenso ihrer Lösung im Lichte des Selbsterkennens, in der fortschreitenden Forschung harren, der unabsehbare freie Lichtpfade zu eröffnen unsere Aufgabe sein soll. Die starre dumme Mauer, die dies unmöglich machen sollte, fällt rettungslos: Die Mauer der Transzendenz.

Nur in einer grundlegenden Beziehung sei dies Mysterium hier noch berührt. Ed. v. Hartmann betont in Übereinstimmung mit Kant, daß nur derjenige Intellekt »Dinge an sich erkennen kann, dessen Vorstellungen die Dinge an sich machen oder sind.« (Transzend. Realismus S. 29) »Da die Dinge an sich nichts anderes sind, als die vom Willen realisierten intellektuellen Intuitionen der reinen, göttlichen Vernunft.« (Ebend. S. 117.)

Das Wesen dieser göttlichen Intuition, die allein zum ursprünglichen, zum ansichseienden Wesen der Dinge vordringt, unterscheidet sich daher von der menschlichen Anschauungsweise, dieser Ansicht nach, in der Weise, daß bei der ersten Sichbetätigen, Wirken, Schaffen und Sein daselbe ist, daß diese Intuition zugleich schöpferisches Gestalten dessen ist, was ihren Inhalt bildet. Wir können das aber, ohne mystische Verhüllung, auch so ausdrücken, daß das wahrhaftige göttliche Schauen und Erleben in der Tat und Wirklichkeit das ist, als was es im Erlebnis sich bietet.

Und das menschliche? oder besser das philosophisch diskursive? Nun, es ist das dasjenige Schauen und Erleben, welches der Forscher nicht, wie sich gebührt, in erster Linie seinem eigenen positiven Tatbestand gemäß als Wirklichkeit betrachtet, sondern in erster Linie vom Standpunkt des Abbildens und Nachbildens einer ihm äußeren Wirklichkeit betrachtet und die Frage des innerlich gegebenen Tatbestandes und seiner wirklichen und wahrhaften Existenz in höchst verkehrter Weise von dieser in zweiter Linie stehenden Frage abhängig machen will. Es ist die menschliche und »allzumenschliche« fundamentale Konfusion des zum Selbsterkennen noch nicht herangereiften Menschen, der die Frage nach dem richtigen Nachbild mit der Frage nach der ursprünglichen Existenz verwirrt und die Wahrheit in spitzfindigen Kombinationen und Spekulation auf die diskursiven Wege erfinden wollte, anstatt sie mit dem reinen ungetrübten Blicke des Erkennenden in der Form der Intuition der Anschauung des Erlebnisses der Innenwelt zu entdecken.

Univerfale Bewußtseinsformen als überkosmifche Funktionen.

Ift nun ein folches diskurfives, kombinatorifch-inventives Denken die normale und richtige Weife, in welcher das Naturerkennen zutreffende Nachbildungen herftellt, fo verfucht die Philofophie in gleicher Weife, mit Hilfe des diskurfiven Denkens zu dem letzten einheitlichen Urgrund der Dinge, welcher allen den fundamental verfchiedenen Erlebniffen zugrunde liegt, hindurchzudringen. Die Philofophie will demnach richtige Abbilder oder Spiegelbilder der urfprünglichen einheitlichen Wirklichkeit fchaffen, und ift daher Spekulation. Im speculum, im Spiegel des Denkens foll fich hier, wie im Naturerkennen, das richtige, getreue Spiegelbild des verborgenen Originals aller Erlebniffe herftellen, mit Hilfe zutreffender Kombinationen, – in der Erfindung fozufagen des Urbildes.

Was die Philofophie, die fo auf die Irrwege einer urfprünglich für das Naturerkennen bestimmten Methode geriet, überfieht, ift, daß das Erlebnis felbft unter allen Umftänden das erfte Urfprüngliche ift und bleibt, das Original fchlechthin, und daß alles Vergleichen, Nachbilden, Erfinden nur am Boden diefer feiner Urfprünglichkeit überhaupt stattfinden kann, mithin auch aller Irrtum ebenso wie alle Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung des Verglichenen, »alle Widerlegung aller Widerspruch und aller Zweifel auf diefem Boden (der Anfchauung) erft möglich wird und demnach tief unter ihr liegt« (Fichte). Soll alfo über den letzten Grund alles Vergleichens Licht verbreitet werden, fo kann das nur in der Veranfchauung der Thatfachen der Innerlichkeit, in der Anfchauung der Erlebniffe felbft gefchehen. In letzter Inftanz in der An-

Schauung höherer Formen der Erlebnisse, die uns den Zusammenhang der tieferen erst sachlich überblicken, in objektiven, univeralen Formen als deren untere Dimensionsbestimmungen feststellen und überblicken läßt im Erkennen.

Die Grundwissenschaft also, die die Philosophen vergebens zu verwirklichen strebten, muß am Boden der Erlebnisse und Tatsachen stehen. Nicht bloß der Tatsachen der sinnlichen Wahrnehmung und mit der Absicht aus ihnen ein dieser Erfahrung unmittelbar nie zugängliches Original in Abpiegelungen nachzubilden. Im Besitz des ursprünglichen Seins und der ursprünglichen Existenz in der Gestalt von Erlebnissen verschiedener, ja fundamental verschiedener Art, muß sich dem im Selbsterkennen sich auf sich selbst besinnenden, auch die höchsten Formen der Innerlichkeit vergegenständlichenden menschlichen Bewußtsein der Zusammenhang aus der eigenen Natur dieser Erlebnisse in der deutlichen Veranschaulichung ihrer Momente und ihrer Funktionsweise, ihrer immanenten Grenzbestimmungen sachlich ergeben. Es muß ein solcher sachlicher Zusammenhang also demonstriert, in der Anschauung des innerlichen Erlebens in ähnlicher Weise nachgewiesen werden wie irgendwelche Sätze der Geometrie. Es wird eine solche Wissenschaft ebenso evident und zweifellos sein und ebenso kontrollierbar wie die Mathematik. Und es werden in dieser positiven Wissenschaft, die den Menschen lehrt, in die Tiefen seiner Innerlichkeit zu steigen, sich alle die Ideale, die der Menschenseele aufdämmern, in selbigem Licht, in lebendiger Gestalt ebenso entschleiern, wie alle Untiefen des primitivsten Seins, der Natur in ihrer intimen, innerlichen Gestalt. Es werden sich im Menschen, der Krone des Universums, alle Himmel eröffnen und alle Abgründe.

Die Aufmerksamkeit auf die höheren Lebensformen der Innerlichkeit zu vereinigen wäre daher eine der

Grundbedingungen positiver Geistesforschung. Hiermit wäre auch die sophistische Einwendung wenigstens im wesentlichen, erledigt, daß schon die Aufmerksamkeit, die einem solchen innerlichen Gegenstand zugewendet wird, denselben verändere, also eine genauere sachgemäße Untersuchung seines Tatbestandes schon aus diesem Grunde unmöglich sei. Was wir jedoch nicht bloß im gemeinen Leben, sondern auch in der Wissenschaft, einfach überall wo wir Menschen mit normalmäßig funktionierenden Intellekt voraussetzen, notwendig voraussetzen müssen, ist ein im wesentlichen korrekt funktionierendes Gedächtnis, die Möglichkeit sich irgend eines beliebigen Gegenstandes als desselben in beliebigen Zeitpunkten und Beziehungen immer wieder entsinnen zu können. Wo wir ein solches nicht voraussetzen, hört allerdings die Möglichkeit wissenschaftlicher Verständigung, aber auch die Möglichkeit jeder verständigen Diskussion und Kontrolle überhaupt auf. Die sophistische Proposition, daß durch die Konzentrierung der Aufmerksamkeit der innerlich angeschaute Gegenstand verändert werden möchte, hat in ihrer Anwendung z. B. unter anderen auch den Sinn, daß der Mathematiker dadurch, daß er seine Aufmerksamkeit im Kreise der geometrischen Figuren einmal dem Dreieck, ein anderes Mal dem Ellipsoid zuwende, den Tatbestand ihrer gedanklichen Anschauung verändere und sich über diese Gegenstände als dieselben keine wissenschaftliche Rechenschaft ablegen könne. Es mag daher allerdings die Frage, wie es möglich ist, daß in einem eigentümlichen Akt des Bewußtseins Gegenstände lebhafter hervortreten können, ohne doch selbst in ihrem Tatbestande verändert zu werden, ein Problem sein, welches das Erkennen zu lösen hat. Die Tatsache eines solchen getreuen Bewahrens von erinnerten Anschauungen, die durch die Aufmerksamkeit nur verdeutlicht, nicht aber entstellt werden, ist die Grundvoraussetzung nicht nur der

Wissenschaft, sondern des gefunden Menschenverstandes überhaupt.

Was jedoch bei den bisherigen Ausführungen in die Augen springt, ist der ganz neue Sinn, den die Bezeichnungen: Seiendes, Wirkliches, Existierendes hier gewinnen im Unterschied zu dem Sinn, der sich mit diesen Worten für das Naturerkennen und den gemeinen Verstand verbindet. Für diese gilt nämlich als Seiendes, Wirkliches, Existierendes nur das Erlebnis im Kreise unserer Innerlichkeit, welches als annähernd entsprechendes Abbild betrachtet wird, wobei näher besehen für die kritische Befinnung auch nicht dieses innerliche Bild selbst als das Seiende galt, sondern nur als Repräsentant eines Originals in der Außenwelt, welches selbst nie unmittelbarer Gegenstand der Betrachtung werden kann. Hier jedoch, am Gebiete der fundamentalen, der innerlichen Forschung (denn auch alles Äußerliche ist in erster Linie stets als inneres Erlebnis gegeben) wird dies Erlebnis einfach durch das Hervortreten in der Aufmerksamkeit im Sinne eines Objektes, eines Wirklichen, eines Gegenstandes der Forschung, eines Seienden qualifiziert.

Es sind diese Lebensformen, wie sie in uns gegeben sind, spezifisch menschlich, — in ihren einfacheren tieferen Formen spezifisch tierische Formen der innerlichen ursprünglichen Existenz. Es kann jedoch auch mit untermenschlichen, respektive untertierischen Formen im Gegensatz gegen die menschlichen, respektive tierischen Formen nur dann ein ernster Sinn verbunden werden, wenn wir die Gewißheit haben, dieses ursprüngliche Sein aller Natur und Wirklichkeit denn doch, wenn auch nicht in seiner abgelösten Form, die ihm als positiv außer- und untermenschlichen zukommt, so doch seinem elementarsten Grundbestand der Funktionsweise nach eben im bestimmten charakteristischen fun-

damentalen Gegenfat gegen das ſpezififch Menſchliche irgendwie in uns zu erleben.

Iſt nun aber mit dem inneren Erlebnis auch deſſen Exiſtenz, deſſen Sein notwendig gegeben, ſo ſind mit den höheren Lebensformen auch die tieferſtehenden als deren untere Begrenzungen, wie wir wiederholt nachgewieſen, als deren Momente in ähnlicher Weiſe gegeben, wie mit dem Würfel die Grenzflächen und Grenzlinien. Ja die Geometrie ſtellt nur in ganz beſonders typiſcher und deutlicher Weiſe dieſen Grundcharakter aller höheren innerlichen Erlebniffe dar. Als letztes Lebenselement erſcheint uns ſo die punktuelle ſinnliche Empfindung, die als ſolche das Erlebnis der elementaren Tätigkeit in uns darſtellt. Es tritt nun auch dieſes Punktuelle des elementaren Erlebniffes in Lebensgemeinschaft mit den ſonſtigen Momenten des Lebens. Dieſe Lebensgemeinschaft, die ſchließlich linearen und noch höheren Dimenſionscharakter gewinnt, erſcheint in ſeiner elementarſten Geſtalt als Wirkung und das Tätige in ſolchem Bezug auf Anderes als das Wirkliche. In der Wirkung nun verändert das Tätigkeitsmoment das Andere und wird ebenſo von ihm ebenſo verändert. Es hat ſich gezeigt, daß die Phantaſie und ferner das Denken die Wechſelſtadien der Wandlung der urſprünglichen Tätigkeit gewiſſermaßen in zahlloſen Momentphotographien fixiert. In ſolcher Weiſe in den korreſpondierenden Variationsfunktionen der höheren, der logiſchen Funktionskreiſe betrachtet, wird dieſer elementare Bezug der Betätigung in der Kategorie der Kausalität in der Form von Geſetzen des Maſſes, in mathematiſcher Geſetzmäßigkeit ausprägt, weil eben die einfachſte Grundanſchauung, die allem Logiſch-Universalem zugrunde liegt, die mathematiſche iſt. Da jedoch das Punktuelle des ſinnlichen Erlebens dieſe Lebensgemeinschaft in ſich nicht hervortreten läßt, ſondern ſich als ſolches eben wieder abſondert, ſo erſcheint

diese Wirklichkeit in ihm selbst in der Gestalt eines stetigen Wandels, einer stetigen Veränderung, die in keinem Momente genau daselbe darstellt. Es ist oder wird erlebt nur als der stetig gegenwärtige und doch stetig veränderte Zustand seiner Innerlichkeit.

Von dieser Veränderung, diesem Wandel als solchen kann aber nun nur in höheren Formen des Lebens gewußt werden, nur in Formen, wo das, was im Strome des stetigen Wandels untertaucht, in irgend einer Weise »erinnert«, fixiert, im Gedächtnis bewahrt ist. Hier kommen wir auf einen sehr wichtigen Punkt, der die Philosophie in der Verwirrung ihres Problems mit dem des Naturerkennens bestärkte. Es ist das die Differenz, die zwischen dem Akt des einfachen Erlebens und dem des Erkennens vorliegt. Weil das Erkennen sich als eine andere Funktion, als eine anderartige Tatsache darstellt als das einfache Erleben (wo dann Erkenntnisformen wieder als Erlebnisse betrachtet und in noch höheren erkannt werden können), so glaubte man hierin eine Rechtfertigung der Inkongruenz des inneren Erlebnisses mit sich selbst zu finden. Mit der Einleitung einer Entwirrung dieser wichtigen Frage bietet sich uns die Gelegenheit zu einer interessanten Anknüpfung an das Naturerkennen.

Es war einer der bedeutfamsten Gedanken Ernst Haeckels, als er anknüpfend an Ewald Hering dem organischen Stoff neben der »grenzenlosen Variabilität« auch noch die Eigenschaft des Gedächtnisses zuschrieb, welche denselben von der unorganischen spezifisch unterscheidet. Es zeigt sich uns hier der organische Zusammenhang dieser beiden Eigentümlichkeiten in der innerlichen Anschauung aber näher darin, daß das Bild einer relativen Ruhe nur in einem Gesamterlebnis möglich ist, in welchem die gleichförmigen feinen Tätigkeitsmomente, aus denen ein Gesamterlebnis sich aufbaut, dieser Gesamtheit gegenüber als ein verschwin-

dend Kleines und Feines erscheinen. Da nämlich der Wechsel nur in diese feinen Momente fällt, die als solche nicht zur Geltung kommen, sondern in dem Totalerlebnis untertauchen, so macht sich in diesem Gesamterlebnis als solchen die Gleichförmigkeit aller dieser Tätigkeitsmomente in der Weise einer ruhenden Erscheinung geltend, die den besonderen Charakter der Bewegung oder des Wechsels der Tätigkeit nur im Stimmungston der Empfindung zum Ausdruck bringt (wie z. B. in der Empfindung Grün als punktuelltem Moment in der ruhenden grünen Fläche). Es ist hieraus ersichtlich, daß die Erinnerungsbilder als Erkenntnisformen eine Form des organischen Gedächtnisses darstellen, daß sie jedoch als solche schon eine höhere Lebensform über den wechselnden Tätigkeitsformen des elementarsten Erlebnisses darstellen, dem gegenüber dieses in ähnlicher Weise zum differentialen Moment herabgesetzt ist, wie der Punkt der Linie und Fläche gegenüber. Ein solches Verhältnis von Erlebnissen bezeichnen wir als Dimensionsverhältnis, wobei wir uns aber hüten müssen, solche viel primitivere Erlebnisse und ihre Verhältnisse mit denjenigen des geometrischen Bewußtseins zu verwirren, so augenfällig auch die Ähnlichkeit beider sein mag.

Mit dem Aufbewahren fixierter Bilder im Gedächtnis wird allein das Bewußtsein eines zeitlichen Verlaufes der Tätigkeit möglich. Aber auch hier müssen wir uns hüten, die primitivsten, in ganz sinnlichen Bilderreihen sich ergebenden Bewußtseinsformen eines beliebigen Geschehens mit dem Bewußtsein der reinen Zeit, die das Seitenstück des reinen, d. h. des geometrischen Raumes ist, zu verwirren und das eine hinter dem andern zu suchen oder als Bedingung der sinnlichen Erfahrung des viel primitiveren, im bloßen konkreten Phantasiebild gegebenen Räumlichen und Zeitlichen einfach vorauszusetzen. So wenig das Neben-

einanderfein ganz konkret finnlich bestimmter Bilder der finnlichen Wahrnehmung oder der Phantasie, die allerdings ein bestimmtes Räumliches sind, mit dem geometrischen Raum verwechselt und philosophisch verwirrt werden darf, so wenig ist mit dieser in ganz konkret sinnlicher Folge sich darstellenden Galerie erinnerter Bilder oder Zustände die reine »apriorische« Zeitform, die als solche ebenso wie der geometrische Raum eine Gedankenanschauung ist, einfach gegeben. Erstere Form müssen wir auch schon beim höheren Tier voraussetzen; letztere aber durchaus nicht.

Als das Seiende und wirklich Objektive gilt daher auch nicht das Erinnerte als solches, sondern der immer gegenwärtige Punkt der Aktualität, der Wirklichkeit, das Tätigkeitsmoment als solches. Das allein ist es auch in der Tat, was die höheren Erlebnisse, die organischen und die im gewissen Sinn überorganischen, was alle die »erinnerten«, in Formen des Gedächtnisses fixierten Erlebnisse mit dem primitivsten Erleben gemein haben. Ja es ist dies Primitivste das überall gegebene Grundelement, das in allen, auch den höchsten Formen des Lebens und Erlebens gegenwärtig ist und dieselben konstituiert. So wie im geometrischen Raum der Punkt überall gegenwärtig ist, so in den höheren Erlebnissen überall das Tätigkeitsmoment, das sich allerdings, je höher wir im Kreise der Lebensformen emporsteigen, in um so vollendetere Weise schließlich in einer krysthellen durchsichtigen Ruhe, ja in noch höheren Formen der verklärten Ruhe der Ewigkeitsanschauungen verbirgt. Wirklich und real im schlechthinigen für alle Formen von Erlebnissen geltenden Sinne, in dem Sinn, der auch für das Untermenschliche, ja Untertierische und Unterorganische gilt, ist schließlich in letzter Zergliederung nur der unteilbare Punkt des Tätigkeitsmomentes, das im Wandel kontinuierlich sich Herstellende, sich Verwirklichende. Es

ist aber hier wohl zu beachten, daß sich in höheren Lebensformen dies Punktuelle als deren letzte Grenzbestimmung, also in eigenartiger Weise darstellt, in einer Übereinstimmung, die wohl zu funktionellen Anknüpfungen an positiv tiefere Lebensformen geeignet ist, aber nicht zur Annahme der einfachen Einerleiheit in der Weise eines Prinzips der Philosophie berechtigt. Ähnliche Übereinstimmungen stellen sich also auch bei höheren Formen ein, die dann als übergreifendes Prinzip die tieferen in sich bergen und Bezüge auf solche darstellen und so in eigentümlicher Übereinstimmung die verschiedensten Sphären verbinden und damit den Charakter von Kategorien, von interdimensionalen Formen annehmen. Es läßt sich begreifen, daß solche Formen, also die Kategorien höchst geeignet schienen, die gewünschte Einheit nach der die Philosophie strebte, herzustellen, und daß man daher solche mit Vorliebe zu Prinzipien der Philosophie machte. In der Kategorie im angegebenen Sinne nämlich schien das Problem, die Einheit all der fundamental verschiedenen Formen herzustellen, sozusagen schon erledigt.

Auf diesen Monismus ist aber die Philosophie eben in ihren bedeutungsvollsten Repräsentanten dadurch notwendig geraten, daß sie die Aufgabe und die Methode und die Ziele des Naturerkennens mit der Aufgabe und der Methode der Selbsterkenntnis, der Analyse der elementaren Erlebnisse, die doch innerlich gegeben sind, verwechselte und ihre Gegenstände nach der Weise des Naturerkennens als ein Objekt betrachtete, welches erdacht werden sollte auf Grund irgendwelcher Erfahrungen. Alle die verschiedenen inneren Erlebnisse sollten bloße Werkzeuge zur Erkundung dieses unbekanntes Originals sein, das sich hinter ihnen verbarg. Im Suchen nach dieser angeblichen gemeinsamen gleichförmigen ursprünglichen Wahrheit und Wirklichkeit verlor man den gegebenen Tatbestand der höheren Erlebnisse

selbst aus dem Auge, der in der Anschauung nachgewiesen, wie die Objekte der Geometrie demonstriert, der entdeckt, nicht aber erklügelt und erfunden werden sollte.

In hohem Grade wirkte nun also, neben den schon erörterten Urfachen, auf den Menscheng Geist der soeben erörterte Umstand verwirrend, daß sich durch alle Lebensformen ganz augenscheinlich und zweifellos, wie ein roter Faden, eine elementare Form des Gegebenseins und Erlebens hindurchzog, die wir als Tätigkeitsform, als die Form der präsenten Aktualität bezeichnen können. Es ist das also diejenige Form des Erlebens, die sich als ein dem primitivsten Erleben sinnlicher punktueller Empfindung ähnliches Erlebnis, als letztes Moment der Gliederung bei allen, auch den höchsten Lebensformen notwendig nachweisbar vorfindet. Diese richtig beobachtete Tatsache hat gleichfalls in das Chaos und die Verwirrung aller Lebensformen in der Einförmigkeit irgend eines Realprinzipes gelockt.

Hier zeigen sich zugleich die ersten, noch ganz sinnlich anschaulichen Grundlagen, die schließlich in höheren logischen Funktionsformen zur Annahme von unveränderlichen Grundlagen aller Wirklichkeit führen. Um nämlich im eigenen höheren Lebenskreis sinnliche Erlebnisse und den stetigen Wandel der Tätigkeit überhaupt fassen und den Zusammenhang seiner, das Leben der Sinnenwelt ausgestaltenden Momente erfassen zu können, müssen dieselben in relativ ruhenden, fixierten Formen aufbewahrt, erinnert werden. Solche fixierte Bilder, die Momentbilder und Wechselstadien der Tätigkeit darstellen, werden dann in punktuellen Funktionszentren, die diese Tätigkeitsgrundlagen darstellen, in »Subjekten« vereinigt, die als Zentralfunktionen der bildlichen Varianten, diese in den Denkformen schließlich in der Weise eines Inbegriffs alles möglichen Wechsels sich darstellen. Hiermit ist der Wechsel in allen seinen Formen

zum Differentialen, zum Verschwindenden geworden, in der Form der Verneinung aufgehoben und erscheint die Substanz als das Unveränderliche. Es ist so allerdings der logische Zwang, der uns bestimmt hinter allen Formen von Betätigung ruhende Grundlagen vorauszusetzen, wie sich zeigt, aus der eigentümlichen Funktionsweise, aus der er hervorgeht, vollkommen gerechtfertigt. Es zeigt sich, daß diese Funktion der Kategorie der Substantialität in ihren korrespondierenden Funktionsanalogien sogar auf die Grundbedingungen aller organischen, ja schon des einfachen physischen Funktionierens zurückführt, also sehr »tief« begründet ist. Es wird begreiflich, daß die Illusion, als ob es sich um eine starre ruhende »subsistierende«, rein mit sich identische Seinsgrundlage aller Wirklichkeit handeln möchte, (welche freilich in der metaphysischen Fassung mit der Forderung, daß es sich überall um Lebens Tatsachen und Tätigkeiten handle, in Widerspruch tritt) so schwer zu überwinden ist. Wo doch andererseits dem Versuch, einen einfachen Wechsel elementarer Tätigkeit dieser höheren Form logischer Identität des Seienden zu substituieren, sich die Tatsache des fundamentalen Gegensatzes, das Bewußtsein der Dimensionskluft entgegensetzt, welche wieder beides als unendlich verschieden zweifellos konstatiert, allen Wechsel in der Substanz vollkommen verneint, zum verschwindenden Moment herabsetzt und eine metaphysische Verwirrung beider (etwa im Sinne Heraklits) verbietet. Es wäre daher ein sehr grobes Mißverständnis, dieser unserer Lehre eine solche Metaphysik zuzumuten und dieselbe mit dem alten Rüstzeug, das man gegen eine solche ins Feld führt, bekämpfen zu wollen. Denn hier ist, mit der Dimensionslehre, diese Kluft überbrückt, und diese, dem primitiven Erleben der Tätigkeit gegenüber als »Illusion« einer höheren Lebensform erscheinende logische Funktion der Sub-

stanzialität in allen ihren feinen Eigentümlichkeiten konstruiert und gerechtfertigt und demonstriert, nicht aber metaphysisch philosophisch verleugnet und verflüchtigt. Es wird mit der Dimensionskluft zugleich auch die Funktionseinheit solcher unendlichen Gegenfäße anschaulich dargestellt und so die Vollwirklichkeit dieser fundamentalen Gegenfäße einheitlich wissenschaftlich erkannt. Es zeigt sich hier, wie tief Kant in den Sachverhalt blickte, als er die Kategorien als Bedingungen der Erkenntnis betrachtete. Es zeigt sich das hier besonders durchsichtig, wo sich bei der Kategorie der Substanz die Anschauung einer ruhenden Grundlage auf die Forderung der Herstellung fixierter Anschauungsbilder des Gedächtnisses und auf den Inbegriff der Varianten solcher Bilder zurückführen läßt, die die Phantasie herstellt, um sich in ihrer Bildungsfähigkeit allen Stadien möglichen Wechsels in der Herstellung von Erkenntnisbildern anbequemem zu können. So allein wird ein ins beliebig Feine sich steigerndes Anpassen an das gegebene Material der Sinneswahrnehmung und die Herstellung von annähernd richtigen Erkenntnisbildern, die sich zu einem kosmischen Gesamtbild erweitern, möglich werden. Die ursprüngliche Wirklichkeit wird stets unerreichbar erscheinen und alle in einem beliebigen Zeitpunkt der fortschreitenden Forschung sich ergebenden Anschauungen werden höchstens als »Prädikate« jenes unerreichbaren »Subjektes« oder »Substanziales« erscheinen. Hier ist nun Kant, der vollkommen in die Betrachtung dieses äußerlichen vergleichenden Naturerkennens verfunken ist, ganz klar zu verstehen. Er verwahrt sich begreiflicherweise dagegen, daß der menschliche Verstand das Substanziale »als eine bloße Idee gleich einem gegebenen Gegenstande bestimmt, zu erkennen verlangt« und folgert hieraus, »daß wir nichts, wozu wir gelangen können, für ein letztes Subjekt halten sollen und daß das Sub-

stanziale selbst niemals von unferm noch so tief eindringenden Verstande, selbst wenn ihm die ganze Natur aufgedeckt wäre, gedacht werden könne, weil die spezifische Natur unseres Verstandes darin besteht, alles diskursiv, d. i. durch Begriffe, mithin auch durch lauter Prädikate zu denken, wozu also das absolute Subjekt jederzeit fehlen muß.* (Proleg. § 46.)

Die ganze Aufmerksamkeit bei Kant geht also auf ein Äußeres als allein Wirkliches im Sinne des vergleichenden Naturerkennens (auch hier ist die Betonung der äußeren Natur sehr bezeichnend!). Da nun der Grundfehler der alten Metaphysik darin bestand, ihren Gegenstand ganz ebenso als wesentlich Äußerlichen zu formulieren, so mußte die Kritik Kants, der das Grundverhältnis dieses Naturerkennens zur äußeren Wirklichkeit sehr richtig faßt, sofern dieses Naturerkennen eben als Erkenntnisfunktion eine eigentümlich menschliche Weise des Funktionierens darstellen muß, allerdings ganz vernichtend sein.

Die beste Illustration für diese Kritik und für das, was sie kritisiert, bietet eben die Kritik der theologischen Gottesbeweise, die Kant bekanntlich mit den klassischen hundert Talern aus dem Feld schlägt. Das fetischartig äußerliche Objekt der Theologie (trotz allem idealisierendem Aufputz) konnte nicht vernichtender in seiner rohen und ins Physische degradierten Äußerlichkeit der Grundauffassung bloßgestellt werden, da man es aus der Reihe der Existenzen ohne Anstand, ja mit großem Aufsehen hinauswerfen konnte, weil es sich nicht nach Art eines korrekten Kassebestandes mit Hilfe der äußeren Sinne nachweisen ließ! Diese ganze Metaphysik der alten Art war wirklich infam kassiert! Freilich war damit auch der verschleierte sensualistische Naturalismus als die verborgene dogmatische Grundlage der Kritik der reinen Vernunft ganz durchsichtig geworden. Auch kann sich ein feineres religiöses Bewußtsein mit Recht

darüber beklagen, daß hier Symbole und Bilder viel höherer Lebensformen zum Sinnlich-Äußerlichen herabgezerrt worden sind.

Die begriffliche Funktion stellt eine Variation des Bildlichen dar, die auf der Grundlage der geometrischen Anschauung überall auch in Unendlichkeitsformen mündet. Die ins unermesslich Feine gehende Bestimmtheit ermöglicht die feinste Anpassung an das gegebene sinnliche Material. Da aber diese begrifflichen Funktionsreihen Kombinationen des Bildlichen in der verschiedensten Weise ermöglichen, so kommt es auch hier sehr wesentlich auf den richtigen Überblick und die richtige Auswahl an, die wir treffen. Es ist das Urteil, die Wahl der zutreffenden begrifflichen Beziehung daher hier keine leere Formalität wie beim mathematischen intuitiven Erkennen, wo nicht bloß die Schlußformen überall bloße Formalitäten sind, sondern auch die Urteilsform gänzlich äußere Form bleibt, weil hier die Wahl der Bestimmungen der Begriffsbeziehungen durch die Tatsachen der inneren Anschauung festgelegt ist. Ob wir begrifflichen bildlichen Formen eine Existenz zuschreiben, wird also auf Grund sinnlicher Wahrnehmungsdaten und entsprechender Urteile, die sich das Naturerkennen formuliert, entschieden. Da Kant aber nur diese auf Grund sinnlicher Daten erfolgende Forschung des Naturerkennens kennt und nur eine äußerliche, auf Grund der Sinneswahrnehmung zu konstatierende Existenz, so bleiben ihm die Begriffsfunktionen nur leere Formeln, die Erkenntniswert nur auf Grund sinnlicher Daten gewinnen.

Hat sich uns mit der philosophischen Grundverwirrung, der Existenzfrage im Sinne des richtigen Abbildes oder Spiegelbildes mit der Existenzfrage des im Erlebnis der Innerlichkeit allein ursprünglich Gegebenen die ganze Phantasmagorie des »verlorenen Spiegelbildes« aufgelöst, so ist das allein positiv gegebene Objekt der

Kreis der Erlebnisse dieser Innenwelt selbst. Zur »bloßen Erscheinung« (mit einem unergründlichen Ding an sich im Hintergrund) ist sie nur durch jene Phantasmagorie geworden. So ist dies Leben der Innerlichkeit ursprüngliche Wirklichkeit in erster Instanz. Die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis derselben hat sich uns mit der Einsicht in die Un Sinnigkeit der Ansicht, daß es möglich wäre, das Ursprüngliche, allein Gegebene als einfach Nichtseiendes oder Illusorisches zu erfassen, beantwortet. Es liegt hier so wenig ein willkürliches Prinzip, eine Hypothese vor, daß dieser Standpunkt als die allein rücksichtslose Anerkennung des Tatsächlichen zu formulieren ist, dem sich nichts entgegenstellen kann, als irgendwelche Versuche der Verleugnung und Verfälschung dessen, was tatsächlich gegeben ist.

Da die begriffliche Funktion mit ihren Varianten der Gebilde, den Zweifel des Denkens, das Schwanken zwischender Annahmeverschiedener Formen der Bilder bedeutet, so birgt sie zugleich den Keim dessen in sich, was wir als Widerspruch kennen. Auf dasselbe Subjekt oder Substrat als Funktionszentrum von Bildern, (die so als bildliche fixierte Phasen desselben, das heißt derselben Grundtätigkeit oder Existenz erscheinen), werden so allerdings miteinander unvereinbare Bilder bezogen, aber da in der Funktion der zeitlichen Anschauung diese Bilder in der Reihenfolge der Erinnerung und überhaupt nur in gebundener Reihenfolge zur Geltung kommen, so werden diese bildlich sich darstellenden Phasen doch wieder voneinander geschieden, nicht miteinander verwirrt. In der begrifflichen Funktion als solcher tritt eine solche Verwirrung auch nicht ein, sofern die verschiedenen Bilder als verschiedene mögliche Gebilde in variierten »Subjekten« zur Darstellung kommen, deren Reihe also durch solche Unterscheidung der Gebilde selbst von der Verwirrung in der Dieselbigkeit desselben Subjektes bewahrt ist. Es kann auch ohne solche

Weifen der Scheidung allerdings ein übereinstimmendes Bildliches in gleichmäßiger Weise auf dasselbe Substrat bezogen werden und so die bildliche Form in zwei oder mehreren bildlichen Funktionen als mit sich identisch, mit sich übereinstimmend betrachtet werden. Die Identität stellt so die Übereinstimmung irgend einer Funktionsform, vornehmlich die der bildlichen Anschauung in ihrem Bezug auf ein gemeinsames Funktionszentrum der mit einander übereinstimmenden Funktionen oder Bilder dar. Der Widerspruch dagegen stellt in demselben Funktionsbezug auf das gemeinsame Subjekt oder Substrat die Nichtübereinstimmung dar, wenn die Funktionsprojektion in gleichmäßiger Weise, ohne obige Formen der Scheidung zustande kommt. Die Einwendung also, daß im Kreise der Tatsachen der Innenwelt die sinnlosesten Kombinationen, ja das bildlich Unvereinbare, der Widerspruch zur Geltung komme und darum solche innerliche Tatsachen nur subjektiv bleiben und keinerlei objektiven Wert haben und auch keine Bürgschaft bieten, ob nicht die Annahme innerlicher Tatsachen sich bei näherer Betrachtung als widersprechende Annahme erweisen möchte, erledigt sich damit, daß der Widerspruch als Nichtübereinstimmung in den gegebenen Anschauungen hier ebenso kontrollierbar ist, wie in der Mathematik, weil der Gegenstand ein innerlicher ist. Ja der Widerspruch selbst, der eine Unvereinbarkeit für das Naturerkennen darstellt, das die Übereinstimmung von Anschauungen fordert, ist hier als ganz bestimmte eigentümlich reale Funktion zu demonstrieren. Da aber eine höhere Funktionsform nur möglich ist, als ein Inbegreifen und Ineinschauen, in welchem allgegenwärtig, in allen Momenten das Bildliche sich nachweisen läßt, also nur als eine höhere Dimensionsform des Bildlichen selbst, so ist die Bedingung, unter der allein eine wissenschaftliche Darlegung höherer Formen

des Lebens oder Bewußtseins möglich ist, ihre Analyse, die dies Anschaulich-Bildliche eben als überall gegenwärtiges Moment nachweist. Wissenschaftlich zergliedert können daher Begriffsformen nur werden, wenn sie auf die Anschauung als ihr Grundelement zurückgeführt, als eigentümlich univervelle Varianten und Bezüge von Anschauungen dargestellt werden. Es wird damit ebenso der Funktionszusammenhang mit der tieferen Lebensform und Anschauungsform hergestellt. Die Forderung, das Denken als Anschauung zu fassen, die intellektuelle Anschauung gewinnt hier ihren klaren Sinn.

Wir werden also befugt sein, alle höheren Formen, die sich über dem Sinnlich-Bildlichen erheben, als Anschauungsformen höherer Art zu bezeichnen, da sich in allen das Element der Anschauung als untere Grenzbestimmung und konstituierendes Moment wird nachweisen lassen müssen. Unter dieser Bedingung allein stellt sich die Funktionsgemeinschaft mit den tieferen Formen her und wird die »formelle Einheit des Bewußtseins« möglich. Und unter dieser Bedingung allein erscheint jede höhere Stufe als Erkenntnisform der tieferen.

Was als wesentliches Kennzeichen höherer Lebensformen hervorgehoben werden muß, ist ihre Innerlichkeit. Alle Forderungen einer kritischen Selbstbefinnung vereinigen sich in dieser Forderung. Auf daß aber das Äußerliche (etwa in der Form des räumlich-bildlichen Außereinander) ernststen Sinn habe, muß es als wirklich Äußerliches im Kreise der Innerlichkeit, als ganz reales vollwirkliches Moment derselben sich darstellen. Das Innerliche par excellence wird also zu einem solchen nicht etwa durch die absurd illusorische, »bloß erscheinende«, nichtseiende Natur seiner Erlebnisse (wie sie jener verworrene Subjektivismus versteht, der sich aus der Konfusion mit dem ver-

gleichenden Naturerkennen ableitet), sondern innerlich ist das Gedankliche, das universelle Erlebnis überhaupt dadurch, daß sich außer seinem Bereich nichts Bildliches mehr befindet, daß es das Bildlich-Unendliche, das Überräumliche ist in voller Wirklichkeit seiner Funktion.

So ist auch die Behauptung, daß nur das Ich oder das Subjekt gegeben sei und sich alle Gedankenformen nur auf das eigene Subjekt beziehen, eine ungehörige Einschränkung dieser auf die Innerlichkeit gehenden kritischen Selbstbefinnung. Unter dem Ich oder dem eigenen Subjekt wird der Inbegriff der individuellen geistigen Funktionsphäre verstanden. Aber schon der Umstand, daß das eigene Ich und eigene Subjekt in irgend einer Weise von der Anschauung anderer Ichheiten oder Subjekte unterschieden werden muß, legt die Frage der Natur dieses Unterschiedes und die Frage nahe, ob nicht erst eine übergreifende höhere Innerlichkeit der Anschauung, als deren Momente {die verschiedenen Ichheiten oder geistigen Subjekte erscheinen, — die in das Verhältnis einer (allerdings nicht mehr räumlichen, sondern überräumlich funktionellen) Äußerlichkeit zu einander treten — solche Unterscheidung überhaupt erst möglich mache. Oder mit anderen Worten, ob diese Innerlichkeit sich überall und notwendig als bloß individuelle darstelle und nicht etwa auch eine überindividuelle Innerlichkeit möglich sei und ob eine solche Innerlichkeit höherer Stufe nicht etwa als Wirklichkeitsform in der Anschauung nachweisbar sei? Denn die Demonstrationen des intuitiven Erkennens sind am Gebiet der Innerlichkeit, ganz ebenso auch der Weisen universeller Anschauung, durchaus empirisch.

Um den Sinn eines überräumlich-überindividuellen Funktionierens leichter faßbar zu machen, erinnern wir nochmals daran, daß schon im Physischen Strahlensysteme sich durchkreuzen, ohne sich zu stören und so die ver-

schiedensten Farbentöne im weißen Licht gleichzeitig den ganzen Raum erfüllen. In ähnlicher Weise können sich auch Unendlichkeitsfunktionen in der Form über-räumlicher Unterscheidung einander ebenso gegenüberstehn, wie auch in einem überindividuellen Erlebnis verwoben sein. Wir können so die intellektuelle Anschauung als einfach überbildliche von der intelligiblen Anschauung als der überindividuellen unterscheiden.

Es eröffnet uns so, wie schon die ganz allgemeinen Umriffe des hier Dargelegten zeigen, die intuitive Erkenntnis allerdings nicht irgend eine direkte Einsicht in eine physische Außenwelt, so wunderbar zutreffend, ja durchsichtig sich uns auch die Übereinstimmung mit den Resultaten des modernsten und vorgeschrittensten Naturerkennens bei jedem Schritte zeigt.

Eine direkte Anknüpfung an das Physiologisch-Physische der Gehirnfunktion scheint in den durch Sinneszentren vermittelten, (der elektrischen, an der Oberfläche haftenden Funktion analogen, dieselbe vielleicht in einem feineren organisch-stofflichen Funktionskreis darstellenden) flächenhaften Wahrnehmungsbildern der Sinne und etwa auch in ähnlichen flächenhaften Erinnerungsbildern, die in der Hirnrinde Raum finden, hier lokalisiert sein mögen, vorzuliegen. Wie jedoch ein Gestirn seinen Funktionskreis nicht im Sonnenball, so schließt auch der lebende Organismus seinen Funktionskreis nicht in der Enge des Leiblichen ab, das teils den Ausgangspunkt, teils den Resonanzboden und Brennpunkt viel höherer Strahlensysteme bildet.}]

In kosmische Weiten weist schon der Reichtum und die Maßlosigkeit der Phantasiefunktion. Dem Einwand, daß die Erlebnisse der Innenwelt bloße Phantome wären, von dem Wert eines Traumes, begegneten wir schon mit der objektiven Darlegung der Phantasiefunktion selbst als eigentümlicher innerlicher Wirklichkeit. Höhere Formen der Phantasiefunktion, es sei hier nur an Mythos

und Sage erinnert, werden in der Verbindung und Einheit mit höheren Funktionskreisen zu kulturell sehr wichtigen Lebensformen. Das eigentlich ästhetisch Schöne ebenso wie das Religiös-Symbolische erhebt sich schon in eigentlich univervelle Funktionskreise des Bildlichen, ohne welche diese Bewußtseinsformen nicht wissenschaftlich begriffen und auseinandergelegt werden können.

Logisch-mathematische und ethisch-religiöse Formen des Bewußtseins machen den Menschen so recht eigentlich zum Menschen. Sie führen uns in der objektiven wissenschaftlichen Analyse ihrer Formen in Regionen des Bildlich- oder eigentlich Überbildlich-Unendlichen, in welchem das Geistig-Individuelle sich ausgestaltet, und schließlich in überindividuelle Regionen der Ewigkeitschauung, die das Univerfelle der geistigen Individualfunktionen, der »Geister« ebenso zum Moment hat, wie etwa das Stereometrische das Flächenhafte. An die Stelle des metaphysischen wie des religiösen Bedürfnisses der alten Welt (die freilich für die meisten Menschen bis in die Gegenwart hinein währt) tritt die im widerspruchslosen Element der Anschauung in durchsichtiger geklärter Form alle Höhen und Tiefen des Bewußtseins verbindende schauende Erkenntnis. In einer Form, die überall in den einfachsten und wesentlichsten Erlebnissen jedes Menschengemütes wurzelnd und nur deren Selbsterkennen darstellend, eine ebenso durchaus kontrollierbare und analytische Wissenschaft ist, wie die Mathematik. Da hier ebenso wie in der Mathematik der Gegenstand ein durchaus innerlicher und durchaus in der Anschauung gegebener oder wesentlich in Anschauungen auflösbarer ist, so sind auch hier ebenso alle Schluß- und Urteilsformen nur Formalitäten der pädagogischen Mitteilung, die Wissenschaft selbst aber eine durchaus in der Intuition begründete, wie dies Kant ganz richtig in bezug auf die Mathematik betont hat.

Es löst sich mit diesem Erkennen auch der Wahn auf, als ob Erfahrung bloß im Kreise äußerlich sinnlicher Wahrnehmung möglich wäre. Es ist hier eigentlich Alles Erfahrung, nur daß im höheren Kreis auch Schauungen des Univerfellen und Ewigen eintreten, mit welchen das, was im vorüberfliegenden Moment als menschliches Erfahren zur Geltung kommt, erst seinen Halt und Sinn gewinnt. Es sei dies nur beiläufig bemerkt, da wir auf die Frage später zurückkommen. Ein Entstehen oder Vergehen im Kreise univerfeller Wirklichkeiten kann obnehin nicht den Sinn eines dem Naturgeschehen entsprechenden Entstehens und Vergehens haben (wo, wie Kant meint, der Zweifel etwa einer so kindlich äußerlich vorgestellten Seelensubstanz gegenüber zur Geltung kommen könnte, »ob sie nicht durch irgend eine Naturfache entstehen oder vergehen könnte«). Es erledigt sich aber auf der Grundlage der Tatsachen und Realitäten erster Instanz, die in der inneren Anschauung vorliegen, auch der andere Zweifel, den Kant vorbringt, ob nicht geistige Funktionen »durch allmähliche Nachlassung ihrer Kräfte«, durch das Schwinden ihrer Intensität zunichte werden könnten. Es kann, da die Gesetzmäßigkeit des Funktionszusammenhanges der tieferen Sphären mit diesen univerfellen gegeben ist, ein Wechsel der Intensitätsformen, ein zeitweiliges Übertönen der einen Sphäre durch die Funktionsintensität der andern denkbar sein, so daß in ihrer Funktionsgemeinschaft eventuell auch höhere den tieferen gegenüber relativ zurücktreten. Da jedoch die tieferen immer nur Grenzbestimmungen der höheren sind, so ist ein vollständiges Sichauflösen der letzteren in den ersteren etwas, was der Natur der Anschauung widerstrebt, sich als Unmöglichkeit der Anschauung darstellt. Da aber Anschauungen hier als Erlebnisse der Innerlichkeit Realitäten erster Instanz sind, so erweist sich eine solche, der Anschauung widersprechende Annahme als Widerspruch gegen gegebene Tatsächlichkeit.

Es läßt sich vorstellen, daß z. B. eine leuchtende Linie in einem weiten Raum derart hervorleuchtet, daß sie weithin alle die zarteren Lichttöne, die den Raum erfüllen mögen, übertönt, aber so zart die Raumerfüllung auch sein mag, sie kann nie im bloß Linearen oder auch nur Flächenhaften zusammenschrumpfen, so daß das Räumliche der höheren Dimension als solches vollständig dahinschwände und zum absoluten Nichts würde. Daselbe gilt also auch für höhere Dimensionsbestimmungen, für Unendlichkeitsformen der Anschauung. Als ein solches relatives Nichts der Raumerfüllung und der Intensität zugleich erscheint der geometrische leere Raum. Aber dieses Nichts ist eben — wenn wir uns nur wirklich kritisch befinden, — nichts weniger als der verborgene — Mensch selbst, der nur durch seine Intellektualfunktion Mensch ist, auch wenn dieser sein höherer geistiger Funktionskreis wenig intensiv und belebt als »logischer Hintergrund« halb unbewußt dämmert. So wie es ganz unfaßbar bliebe, wie der dreidimensional bildliche Raum vollständig dahinschwinden möchte, etwa in flächenhaften Bilderformen, so lange nur dieser als höchste Bewußtseinsform vor-schwebte, dagegen sogleich begreiflich erscheint, daß dies Konkret-Bildliche sich in ätherischen Formen der univiersellen Räumlichkeit auflösen könnte, so würde auch so etwas wie der geometrische Raum als schlecht-hin Bleibendes gelten müssen, wenn nicht etwa eine höhere Form der Anschauung in Frage käme, der gegenüber auch diese Form der Universalität zum Moment herabfinken möchte.

Dann aber sind in dieser höheren Lebensform alle möglichen Formen des individualisierten Intellektes ebenso notwendig erhalten und inbegriffen, wie im geometrischen Dreieck alle möglichen Formen bildlicher Dreiecke. In erster Linie erscheint dem Menschen allerdings jeder Akt mathematischen Denkens als sein indi-

vidueller Akt, den in der bestimmten Weise eben er und kein Anderer vollbringt. Mit jedem Akt eigentlichen Denkens verbindet sich aber das Bewußtsein, das sein Gesetz nicht bloß für alle Räume und Zeiten, sondern ebenso für alle möglichen Intelligenzen gilt. Dies All der Intelligenzen, dies Überindividuelle des Vernunftaktes dämmert hier allerdings als ein lebloser, grauer Hintergrund des Individuell-Geistigen. Wenn aber mit der Belebung dieses Bewußtseins der ursprünglichen Gemeinschaft alles Menschlichen, die in der Vernunft gegeben ist, dieses Schattenhafte des Überindividuellen sich als das offenbart, was es notwendig ursprünglich ist, als überindividuelles Leben, so ist mit diesem Schauen des in jedem Menschengestalt sich verbergenden Lebens der Wahnwitz des Solipsismus (der alleinigen Existenz des einzelnen Ich) allein wirklich aufgelöst und durch die Lebenstatfache des Logos der »Fleisch«, der Leben geworden, widerlegt. Das Sichauflösen der abgelösten individuellen Geistesfunktion in dieser höheren Form des Lebens erscheint aber nicht als deren Vernichtung, sondern als deren Verklärung, als ihre Erhebung in die höhere Lebenssphäre der Vernunft und der Liebe, die in daselbe Verhältnis zur individuellen Geistesfunktion tritt, wie der Raum zur Fläche.

Es ist also durchaus nichts Hypothetisches, wenn solche Formen, sofern sie als ganz bestimmte Erlebnisse nachgewiesen werden, von den Erkennenden der Antike als Äonen, als Ewigkeitsgestalten schlechthin bezeichnet werden.

Die Entfaltung der Lehre ist von der tief eingreifendsten Bedeutung für das Leben, da sich das Leben des Menschen in dem Maße veredelt, als er die höchsten Ideale seines Denkens und Empfindens als Lebenswirklichkeiten zu erfassen vermag. Nur wenn jene inneren Paradiese, die in jedem Menschengestalt schlummern, aus erträumten Höhen niedersteigend, im Selbst-

erkennen zu unserem eigensten Besitze werden, bereitet sich auf Erden das Herannahen des verheißenen Gottesreiches vor.

Zur Methode des Erkennens.

Nach dieser Übersicht können wir zur Grundfrage, der Frage nach der Methode des positiven Erkennens zurückkehren.

Es schwebte der Philosophie immer das positive Erkennen als Ziel vor, doch war der Weg hiezu in der geschichtlichen Entwicklung dadurch verlegt, daß eben die Anschauung der höheren Formen, in denen allein die zusammenfassende Übersicht über die Gesamtheit aller Lebensformen und damit das eigentliche Erkennen möglich wird, bei dem noch kindlich bildlichen Bewußtsein der antiken Entwicklungsstufe wenig intensiv und lebendig entfaltet [war. Eben dies Hängen an der Nabelschnur des Sinnlich-Bildlichen und des endlichen Selbstbewußtseins, welches mit dieser Stufe verbunden war, mußte notwendig zur Verwirrung des Problems des Naturerkennens mit dem Problem der grundlegenden Erkenntnis, der Erforschung des Lebenskreises der Innerlichkeit führen, dessen Daten, — das allein unmittelbar und allein positiv grundlegend Wirkliche — nunmehr als illusorische Spiegelungen einer unbekannteren Wirklichkeit gelten, die man durch Kombinationen und Schlüsse nach Art des Naturerkennens auf diskursivem Weg ergründen zu können glaubte. Es ist auch begreiflich, daß die Methode der Mathematik den Philosophen zu allen Zeiten als Ideal vor-schweben mußte, wo sich auf [zweifelloser intuitiver Grundlage überall Urteile mit apodiktischer Gewißheit ergaben. Kant hat sehr zutreffend darauf hingewiesen, daß die Philosophie, als eine wesentlich diskursive Wissenschaft diese, nur unter Voraussetzung der intuitiven Grundlage lösbare

Aufgabe, nie lösen könne. Da aber das Grunddogma der Philosophie der ganzen Vergangenheit, die Verwirrung der Frage des vergleichenden und nachbildenden Naturerkennens mit dem Probleme der grundlegenden Forschung des einzig positiv Gegebenen, das heißt der Erlebnisse und Existenzen der Innenwelt auch bei Kant unerschütterlich feststand, konnte dieser Denker nie dahin gelangen, die eigene Natur der Formen univervellen Schauens zu erforschen, sondern betrachtete dieselben nur als subjektive Bedingungen zur Erkenntnis des unerreichbaren äußeren Gegenstandes, als für sich leere Formen, die Inhalt und Sinn nur in ihrer Anwendung auf ein Material sinnlicher Erscheinungen einer, in der gegebenen Form illusorischen, bloß phänomenalen Innenwelt. Im Registrieren und wissenschaftlichen Feststellen dieses Formelwesens besteht nun das einzig mögliche positive Erkennen im Sinne Kants, — dessen Transzendentalphilosophie. Als Erfahrung konnte daher auch nicht dieses Wissen von solchen an sich leeren Formen, die eben die apriorischen Bedingungen der menschlichen Erfahrung darstellen, gelten, sondern ganz im Sinne des Naturerkennens, das in der Form äußerlich sinnlicher Wahrnehmung oder Empfindung Gegebene. Die bildende Tätigkeit der Phantasie, die hier nur als unkorrektes, an sich illusorisches Umbilden der Daten der sinnlichen Wahrnehmung gilt, kann auf einem solchen Standpunkt absolut nicht zu irgend einer objektiven Würdigung gelangen.

Mit den Traditionen dieses philosophischen Grundvorurteils bricht zuerst J. G. Fichte. „Bei diesem Genius kommt dann auch zum Ausdruck, daß ein positives Erkennen nur auf der Grundlage der Anschauung, also auf intuitiver Grundlage möglich ist. Die äußerliche Gegenüberstellung des vergleichenden und nachbildenden Naturerkennens hört hier auf, und die Tatsache oder Tathandlung des Schauens ist seine eigene Rea-

lität, seine eigene Urwirklichkeit. Die Anschauung aber, die eine solche Durchbrechung des uralten illusionistischen Grundwahnens der Philosophie ermöglicht und an die Stelle des leeren schematischen Formalismus von Kant eine Wissenschaftslehre als Grundlegung positiven Erkennens der Geistigkeit ermöglichte, ist aber eben die intellektuelle Anschauung, das heißt die Anschauung der leblosen Schemata der Geistigkeit und Universalität als konkreten, in allen ihren Momenten anschaulichen, dem Bildlichen ähnlichen Lebenswirklichkeiten unserer Innerlichkeit, die auch so allein den sachlichen Zusammenhang des Sinnlich-Bildlichen mit der apriorischen Form wissenschaftlich erklärt. Fichte mußte sich daher auch gegen die formalistische Trennung des Apriorischen und Empirischen auflehnen und beide für wesentlich dasselbe erklären. Hier zuerst wird die Sonderbarkeit überwunden, daß wir eben die höchsten Formen unseres geistigen Erlebens gar nicht erfahren sollten. In der Tat müssen in allen Fällen innere Erfahrungen, innerlich positive Erlebnisse eigener Art vorliegen, wenn von höheren Stufen des Lebens mit wissenschaftlicher Begründung gesprochen wird.

Der geniale Schelling hat sogar den Versuch gemacht, die fundamental verschiedenen Stufen der Erlebnisse in der Form von Potenzen zur Darstellung zu bringen. Aber das Ausgehen von ungeklärten, unanschaulichen Universaliskonzeptionen, die die Rolle von Prinzipien übernahmen, aus denen dann die elementaren Formen des Lebens abgeleitet werden sollten, verursachte, daß dieser Schelling'sche Versuch wieder in Fehler der alten Metaphysik verfiel und über unklare, symbolische, halb-bildliche, halb unbestimmt begriffliche Ansätze zu einer eigentlichen wissenschaftlichen Betrachtung nicht vorschreiten konnte.

Von solchen begrifflichen Nebeln ist auch der Horizont Hegels umdüstert, und auch hier fehlt die volle An-

schaulichkeit, die für einen Augenblick, als erster Ansatz bei Fichte aufleuchtete in seiner so großgedachten Analyse des mathematischen Erkennens. Aber trotz solchen Verdüsterungen und chaotischen Unklarheiten, die daraus entstanden, daß man noch immer die Forderung des einen Prinzipes nicht vollends fallen ließ, war doch der große Bruch mit der philosophischen Vergangenheit erfolgt, und zog unaufhaltsam seine Konsequenzen. Hegel sagt daher: das Empirische in seiner Totalität sei der spekulative Begriff und betont in der Einleitung zur Geschichte der Philosophie, daß wir historisch, empirisch zu verfahren haben. Es sind die Arbeiten Hegels in der Tat die feinsten empirischen Darstellungen, die uns oft so entzückend in dem eben genannten Werke, dann in seiner Ästhetik und Philosophie der Geschichte, aber auch in seinen sonstigen Werken entgegengetreten; sie sind ein Schauen und wunderbar sachgemäßes Zergliedern und Beschreiben universeller Lebensfunktionen, das uns in immer neue Perspektiven des Forschens hinüberleitet.

Als der eigentliche Gegenstand des Erlebens und der Anschauung wird sich aber dem forschenden Blick nirgends ein totstarr Gegebenes und Abgeschlossenes, sondern es werden sich überall nur Funktionen, feine Übergänge der sich entfaltenden Betätigung und des Lebens zeigen, die überall in unermessliche Perspektiven der Innerlichkeit münden. Diese sich ewig lichtvoll entschleiende Innerlichkeit, hinter der sich nicht etwa ein außer ihr liegender Gegenstand oder ein lauernes Ding an sich oder Substrat verbirgt, ist so ihr eigener Träger und ihre eigene Urwirklichkeit.

Die Anschauung wird so zum entsprechenden Werkzeug (nicht etwa zum einseitigen Prinzip) des Erkennens. Wir gehen nämlich im Kreis der Erlebnisse von den primitivsten Formen derselben, (die in der Gestalt punktueller Empfindungen als Tätigkeitszustände ebenso

kontinuierlich wechseln und verschwinden), von dem dunklen Tätigkeitsgrund alles Lebens aus, zu linearen Formen der Strebung und Direktionsempfindung über. Es zeigen aber solche primitive Formen, die immerhin in gewissem Grade auch erinnert, im Gedächtnis fixiert und als dies eigentümlich Wechselnde auch reproduziert werden können, doch in sich selbst nicht die Gestalt der Ruhe und Klarheit, die in dem ungleich vollendeteren, fixierten zweidimensionalen Anschauungsbilde der sinnlichen Wahrnehmung schon jenen hohen Grad von Deutlichkeit hervorruft, der allein auch einen festen Halt für die gegenseitige Verständigung bieten kann. Die Zeichen nun, Laute, oder Pantomimen, mittelst welcher sich schon die höheren Tiere verständigen, haben einen solchen Vorrat von fixierten Anschauungsbildern zur Voraussetzung, auf welche sie in der Assoziation der Verständigung bezogen werden. Diese Bilder bieten eben als dies deutlich, unzweideutig, im Gedächtnis klar Bestimmte, den ersten festen Anhaltspunkt, von dem aus nicht bloß die Verständigung der Individuen, sondern ebenso auch der Aufbau höherer Formen der Innerlichkeit, die sich im Elemente des Bildlich-Äußerlichen aufbauen, ausgeht. Der feste Punkt für die Verständigung, die vollendete Klarheit sinnlichen Lebens, die Objektivität, die Möglichkeit der Kontrollierbarkeit ist schon mit dem relativ ruhenden Anschauungsbilde zweidimensionaler Natur, auf welches hingewiesen werden kann, ferner im Erinnerungs- und Erkenntnisbilde dreidimensionaler, einfach konkret sinnlicher Art gegeben. Schon die sinnliche Anschauung gewinnt aber diesen Wert als Form der Erkenntnis einer Welt der Betätigungen und Tatsachen nur dadurch, daß sie sich im Element einer fein gegliederten Betätigung höherer Art bewegt, die das wogende Element der Empfindung, der Tätigkeit in der relativen Ruhe einer höheren Totalerscheinung, zum Differentialen ge-

macht hat und so fähig ist, diesen Strom der Veränderung des ursprünglich Tätigen in Momentbildern sachgemäß abzubilden und festzuhalten, das Bewegte im relativ Ruhenden darstellend. Dieser eigentümliche Dimensionscharakter der Anschauung ermöglicht es, daß in ihr die tiefer stehenden Formen des Seins und Lebens in einer umfassenderen ruhenden höheren Synthese zusammengefaßt und erkannt werden.

Es ist also die Anschauung in der zweidimensional und dreidimensional bildlichen Form die sachgemäße höhere Synthese, die uns den Einblick in die Natur der tieferen Lebensformen in einer relativ höheren Form in einer den Forderungen des fixierenden Gedächtnisses entsprechenden Weise gestattet. Und es ist die Anschauung, die sich vorerst in dieser sinnlich bildlichen (sogenannten konkreten) Form darstellt, zugleich das deutliche klare Grundelement, welches uns die Einsicht in den Aufbau höherer Formen des Lebens und Bewußtseins gestattet, in denen sie selbst als dies einfach Sinnlich-Bildliche ebenso zum Differentialen wird, wie das wogende Tätigkeitselement in ihr.

Höhere Lebensformen und Erkenntnisformen haben also fortan nicht den halbmystischen Sinn von Grundformen, die durch eine bloß subjektive, der Natur des gegebenen Materials des Sinnlichen fremde Nötigung äußerlich aufgezwungen, oder aber durch jenseitige an sich seiende mythologische Mächte in unbegreiflicher Weisheit denn doch sachentsprechend dem Menschen angepaßt worden sind, sondern sie stellen nur höhere Potenzen, Unendlichkeitsformen, höhere Dimensionsfunktionen dessen dar, was als tieferes Grundelement in der sinnlich bildlichen Anschauung gegeben ist. So wie z. B. die grüne Fläche sich in allen ihren Teilen ohne Rest aus punktuellen Momenten der Empfindung Grün zusammensetzt, die in der höheren zweidimensionalen Funktion verschmolzen erscheinen, so werden auch alle höheren

Formen des Erkennens und Lebens notwendig die Anschauungselemente des Bildlichen zu ihren Momenten haben, welche in ihnen allgegenwärtig, sie durchziehend, überall als der letzte deutliche Tiefgrund ihrer höheren Lebensform hervorleuchten müssen, wie hoch wir auch immer steigen mögen in alle Himmel der Innerlichkeit.

Es kann dies Höhere dem Tieferen, Sinnlichen gegenüber also nie als ein mystisch unbegreiflich Jenseitiges und Fremdartiges gegenübertreten, sondern wird stets in diesem durchsichtigen Moment der Anschauung das letzte deutliche Element in sich bergen, welches in der Analyse stets nachweisbar, den Zusammenhang jener Höhen des Schauens und Lebens mit den Tiefgründen alles Lebens, des Geistigen mit dem Sinnlichen, des Göttlichen mit Geistig-Individuellen ermöglicht.

In den tieferen, den sinnlichen Formen findet der Mensch normalmäßig das Element seines Lebens, entfaltet er die Intensität seines Bewußtseins, so daß diese lebendig leuchtend in dem Vordergrund des Bewußtseins zu stehen pflegen. Werden die höheren Formen also lebendig und treten sie endlich gekräftigt und in intensivem Leuchten aus dem Hintergrund des Bewußtseins hervor in einem vorgeschrittenen Stadium geschichtlicher Entwicklung, so werden sie nicht mehr dieser schematisch schattenhafte, ätherisch in der Verneinung, im Nichts verschwimmende Hintergrund bleiben, als Formen, von denen man ausagt, daß sie mit dem Sein und der Existenz in Gegensatz treten; jene Erlebnisse höherer Art, von denen man ebenso sonderbar ausagt, daß sie nicht erfahren werden, nicht zu den Erlebnissen zählen. Dann wird aber ihr unendlicher innerer Gehalt, ihr überschwänglicher Reichtum mit ihrer Objektivität notwendig an das Tageslicht treten. Dieser Inhalt aber ist es eben, der sie mit den tieferen Funktionsregionen sachlich verbindet, ihr Charakter einer höheren Potenz oder Dimension derselben. Dieser

lebendige Inhalt, diese in ihnen bei intensiverem Hervortreten in der Aufmerksamkeit sich offenbarende Fülle entschleiert sich aber nunmehr als das Element der bildlichen Anschauung, welches in diesem Kreis nicht mehr endlich sinnliches Schauen, sondern ein unendlich Bildliches, eben jenes Sichentfalten des Inbegriffes aller Möglichkeiten bildlicher Gestaltung ist, das unendlich Variierte der Gedankenanschauung. Es ist das Zurückgehen auf die im intellektuellen Akt gegebene Anschauung, die intellektuelle Anschauung eben dessen, was für die gewöhnliche diskursive Denkungsart als unanschaulich Begriffliches erschien oder als leere Form des Intellektes.

Mit dieser Veranschaulichung des Logischen und Gedanklichen, welches sich nun in eigentümlichen Weisen von Anschauungsvariationen kompliziert, die in jedem Zug diesen Unendlichkeitscharakter aufweisen, — mit der intuitiven Erkenntnis des Denkaktes ist aber zugleich der Bann jener Magie gebrochen, der für das diskursive Denken unzerstörbar zu sein schien. Im diskursiven Denken war der Denkakt ursprünglich zum bloßen Werkzeug der Umformung des Sinnlich-Bildlichen bestimmt und nie auf sich selbst, sondern immer auf ein Anderes, das aus solcher Tätigkeit des Umformens und Variierens hervorgehen sollte, bezogen. Es wurde, die Aufmerksamkeit also vom Denkakt selbst und dessen Erlebnis immer abgelenkt und auf irgend eine solche Anwendung, ein solches Resultat der Arbeit des Denkprozesses hingelenkt. Es mußte so der beliebige, im Lichte der Denkformen betrachtete Gegenstand der Innerlichkeit im vorhinein als ein Umzuformendes, als ungenügendes illusorisches Nachbild betrachtet werden, welches sich in der Denkform und mit ihrer Hilfe zu der Anschauung des eigentlich Ursprünglichen, des Originals, des wahrhaften Seins durchzuarbeiten hätte. Welchen ganz richtigen Sinn

das im Naturerkennen hat, haben wir gesehen. Auf die Erlebnisse der Innerlichkeit als solche aber angewendet, führt dies Vorgehen zur illusorischen Verflüchtigung des beliebigen gegebenen Objektes der Innerlichkeit in den Denkkakt selbst und in den Strudel seiner Varianten, – in einen eigentümlichen Taumel der Gestalten, in einen unentwirrbaren Nebel, in ein uferloses und bodenloses Meer der Spekulation.

Dem Philosophen mußte auf Grund seiner diskursiven Methode erscheinen, als sei er in eine Innenwelt trügerischer Erscheinungen eingeschlossen, deren Lügengewebe sich durch besonders scharfsinnige und spitzfindige Schlüsse und Kombinationen entwirren lies, wenn eine solche Entwirrung überhaupt oder auch nur zum Teil möglich war. Die intuitive Erkenntnis dagegen erscheint auf solchem Standpunkt als das Wunder eines Gottes, der diese Scheidewand der eigenen Innerlichkeit durchbricht oder für dessen alldurchdringendes Auge sie eigentlich gar nicht existiert. Nur durch ein Wunder glaubt der Philosoph sich in das Reich des jenseits dieser Schranke liegenden ursprünglich Wahrhaften, Wirklichen und Seienden unmittelbar versenken zu können. Er wähnt die gegebenen Tatsachen dieser Innerlichkeit überschreiten, transzendieren, an ihre Stelle etwas anderes setzen, also Tatsachen fälschen zu müssen, um zur Wahrheit zu gelangen!

Alle diese Ansichten also von der notwendigen Beschränktheit unseres Erkennens eben wegen der Subjektivität desselben; von der Transzendenz der ursprünglichen Wahrheit; vom diskursiven Weg der Erkenntnis, wenn eine solche überhaupt möglich ist, hängen also, wie wir sehen, organisch zusammen mit der Ansicht, daß ein Erkennen ursprünglicher Wirklichkeit nur in der Weise des Naturerkennens, als vergleichendes Erkennen möglich sei. Die Wahrheit und ursprüngliche Wirklichkeit des Innenlebens wurde so von der

Philosophie nicht minder wie von der Theologie auf Grund dieser dem kindlichen Zustand des menschlichen Intellektes entsprechenden Weise dem Menschen entfremdet und zum halbmythologischen, jenseitigen Fabelwesen gemacht. Und es zeigt sich, daß nicht, wie Auguste Comte meinte, die Metaphysik im engeren Sinne, sondern die Philosophie überhaupt jene Übergangsgestalt ist, die aus der Theologie zum eigentlich positiven, d. h. intuitiven Erkennen führt.

Ursprünglich trat an den Menschen die Frage nach Selbsterkenntnis gar nicht heran. Als er aber zu dieser großen Frage, mit dem deutlicheren Hervortreten und Erwachen seiner eigenen höheren Lebensformen erwacht war, war seine ganze Denkweise dermaßen in die zuerst zur Geltung kommende, naive, nur für äußerlich sinnliche Gegenstände ursprünglich bestimmte, vergleichende Erkenntnisweise vertieft und mit deren immer verwickelter erscheinenden Aufgaben beschäftigt, daß ihm gar nicht in den Sinn kommen konnte, daß die Lösung der höheren Aufgabe auf einfacheren Grundbedingungen beruhen müsse.

Auch hilft hier die Ausflucht nichts, daß wir das »Ich«, das beobachtende Subjekt vom innerlich gegebenen Gegenstand als solchen unterscheiden. Es kann das Ich als die tatsächlich gegebene Einheit aller Lebensformen von jeder einzelnen derselben allerdings unterschieden, aber nicht sachlich abgetrennt und als ein anderer Inhalt betrachtet werden, denn derjenige, der sich im Spiel der Aufmerksamkeit, (welche die Intensität der verbindenden Lebenstätigkeit auf Einzelnes in diesem Kreis vereinigt) in allen diesen Formen zeigt. Und es scheidet sich in diesem Kreis auch das Erkennen als solches, von dem gegebenen Erlebnis nur in der Weise, daß gewisse tieferstehende Formen dieses Kreises, deren unanschauliche Zentren eben das Subjekt im engeren Sinn darstellen, allerdings für sich noch kein Erkennen

sind, sondern als bloßes Erleben sich bieten, andere höhere in dem Fall, als sie nicht genug lebendig im Kreise des Bewußtseins hervortreten, den Anschein bieten, als ob sie bloßer Erkenntnisakt, schattenhafte, ja inhaltsleere Erkenntnisform wären, die wieder in den Gegensatz zum Erleben zu treten scheint. Diese höheren Formen werden aber dann, wenn sie genug deutlich und intensiv zur Geltung kommen, in dem zur höheren Stufe herangereiften Geiste in sich selbst zum sachlichen Band, welches sie mit allen tieferstehenden in der Form der eigenen tieferstehenden Grenzbestimmungen verbindet, also in ihrer Selbstanschauung und immanenten Selbsterkenntnis selbst das Erkennen überhaupt zur Darstellung bringen, in um so vollendeter Form, als wir eben in diesen höheren Kreisen des Lebens bewußt aufsteigen. Das Erkennen stellt so nicht einen dem Leben und Erleben fremden äußerlichen Akt dar, sondern nur den unbegreifenden Akt der höheren Lebensform selbst, die alle tieferen notwendig als Grenzbestimmungen in sich darstellt und sich sachgemäß verbindet. Es tritt also hier die als unmöglich erscheinende Tatsache in der Tat ein, daß sich der Schauende in seinen Gegensatz verfenkt, daß sein Schauen und die Tatsache, das Erlebnis dieses Gegenstandes zusammenfallen, was eben das Wesen der Intuition ausmacht. Es muß sich so der widersprechende Schein auflösen, als ob das Erkennen und die höheren Formen desselben kein Erlebnis wären, also nicht erlebt würden, daß die Tatsachen der Innenwelt nicht in dem Sinn vollgiltig existierten, wie sie eben gegeben sind, ohne fälschende Variante, Zutat oder Abzug, es muß sich die absurde Differenz von Sein und Denken oder Erkennen ebenso auflösen, wie auch die Ansicht, daß es unmöglich sei, die niederen Lebensformen und ihren Tatsachenkreis, den wir als physische Natur bezeichnen, eben in seinem Innern zu ergründen. Es löst sich der

Wahn auf, daß die Natur etwas für uns Unzugängliches, in ihren letzten Geheimnissen eben Verhülltes fein könnte, mögen die Einzelheiten der Herstellung des Weltbildes der physischen Erscheinungen und die Kombination ihres Zusammenhanges auch noch so große Schwierigkeiten bieten, die eben die kombinatorische Tätigkeit des Naturerkennens zu lösen berufen ist.

Was aber die höheren Lebensformen betrifft, so wird sich zeigen, daß diese im selben Maß, als wir in ihrem Kreise emporsteigen, den Charakter der Äußerlichkeit ablegen und in immer vollendetem Maße sich als Formen der Innenwelt und Innerlichkeit erweisen. Hier also eben, wo wir uns angeichts der höchsten Ideale befinden, die das Gute schlechthin, das Göttliche in sich darstellen, und wo auch diejenigen letzten Schranken der Äußerlichkeit fallen, die die individuellen Geistesfunktionen, die »Geister« voneinander scheiden, und sich ihre ursprüngliche Einheit, die man Vernunftlicht und Liebe nennt, entschleiert, sieht eben die Verkehrtheit der philosophischen Denkweise die äußerste Transzendenz, also das, was von dieser Innerlichkeit am weitesten entfernt sei, ihr schlechthin unzugänglich wäre! Es zeigt sich also bei näherer Untersuchung, daß der theologische Aberglaube, der auf eben dieser Annahme der vollendeten Jenseitigkeit und Transzendenz des Göttlichen beruht, wesentlich auf denselben Grundlagen beruht, wie der philosophische Aberglaube von der Transzendenz und von der Unzugänglichkeit der ursprünglichen Wahrheit und des ursprünglichen Seins. Es liegt hier überall derselbe Kinderwahn zugrunde, der vom äußerlich sinnlichen Naturerkennen, vom bloßen Nachbilden der Bilder einer sinnlichen Außenwelt ausgeht und zur eigentlichen Selbstbefinnung, zur Befinnung insbesondere auf die höheren Erlebnisse der eigenen Innenwelt und zu ihrem Selbsterkennen noch nicht herangereift ist.

Es mag nun die Erforschung des unendlich feinen und reichen, in zarten Verschleierungen, die die Erlebnisse sich selbst weben, verhüllten innerlich wirklichen Objektes eine große und schwierige Aufgabe sein. Der sachlichen allein echt wissenschaftlichen Forschung sind eben mit dem rückhaltslosen und unbefangenen Sichverfenken in den heiligen Ozean jener Wirklichkeiten, die tiefer als der Himmelsabgrund, reicher als alle Sternenmeere in jedem Menscheng Geist aufdämmern, die Wege geebnet. Jener Forschung der intuitiven Wissenschaft des Geistes, die nur einen Glauben hat: den an die Vollwirklichkeit der Erlebnisse, die sich im eigenen Innern entschleiern; die nur ein Verbot kennt: das, diese Lebensformen zu verfälschen und chaotisch zu verwirren und nur ein Gebot: das des reinen Blickes.

Grundbedingung des fundamentalen Erkennens ist daher diese große Naivität, der Kinder Sinn, der sich dem Erlebnis unbefangen und ohne Falschheit, ohne Spitzfindigkeit, ohne jenen Unglauben an sich selbst hingibt, der an sich und seine göttliche Reinheit glaubt in jenem heiligen Ja- und Amensagen zu allem Leben und allen Formen des Lebens. Die greisenhafte Spitzfindigkeit und piffige innere Unwahrhaftigkeit der Spekulation betrog sich aber selbst um den Gehalt des Lebens und aller seiner Blüten und Früchte, die in unserem Inneren ebenso offen und leuchtend und heilig wahrhaftig zum Genuß jeden Menscheng Geistes bereitstehen, als jemals all die Blüten und Früchte im Paradiesgarten Adams. Offen standen, bevor er den großen Fall getan, bevor er dem Bann des diskursiv-reflektierenden Erkennens verfallen war, welches ihm der Lügengeist auf diese seine Grundtatsachen der Innerlichkeit anwenden lehrte.

Doch will dieses Bild cum grano salis verstanden werden. Es war allerdings dieser große Fall eine geschichtliche Notwendigkeit und die Vorbedingung eines großen Fortschrittes, ja auch die Vorbedingung des-

selben wissenschaftlich intuitiven Erkennens, welches die Grundlage der fundamentalen Forschung der Zukunft sein muß. Und es war die Geschichte der Philosophie nicht, wie einer ihrer Vertreter, der an ihr verzweifelte, sagt, bloß eine Geschichte des Irrtums mit wenigen Lichtblicken, sondern gewissermaßen das geschichtlich embryonische Werden der positiv wissenschaftlichen Erkenntnis selbst, ein Gestalten, wo die Genien, die die Stadien und Wendepunkte dieser Entwicklung des formlos-chaotisch Erscheinenden zur eigentlichen Lebensform des Geistes vermittelten, nicht in einem bloßen sinnlosen Wahn und Irrtum wandelten, sondern, wie wir sehen werden, ihrer selbst nicht klar bewußt, am höchsten organischen Werden mitwirkten in ihrer einsamen Studierstube oder in den Hallen der Schule. Ihr Wirken bis in die Gegenwart war die Voraussetzung der Geburt der Lichtgestalt des positiv-wissenschaftlichen Erkennens, welches in kontrollierbarer Form an das Tageslicht allgemein menschlichen Bewußtseins treten — welches die Sonne des Lebens einer edleren Kultur: die Religion der Menschheit werden soll.

Die Frage der unzweideutigen wissenschaftlich klaren Mitteilung fällt also zusammen mit der Forderung einer exakten wissenschaftlichen Darstellung überhaupt. Und diese Frage ist kulturell deswegen von so ungeheurer Bedeutung, weil nur mit den im Selbsterkennen in allgemein mitteilbarer Form dargelegten Tatsachen der höchsten Lebensformen der Innerlichkeit, diese nicht mehr in der Form eines Autoritätsglaubens zur Geltung kommen, der die geistige Unfreiheit der Menschheit besiegelt. Dieser Welt des unfreien Geistes aber gehören auch alle in problematisch halbmystischen Licht schillernden philosophischen Ansichten über den letzten Urgrund der Welt an.

Die Methode, in welcher die Mitteilung und Darstellung des positiven Erkennens erfolgt, könnte man

eine geometrische nennen, da sie immer von der Anschauung als demjenigen Erlebnis ausgeht, welches in gleicher Weise die tieferen wie die höheren Formen in fixierter, in sich klarer, ruhender Form darstellt und auch die Stufenfolge der fundamental verschiedenen Lebensformen in einer den Dimensionen der Geometrie analogen Form. Eine Verwechslung mit der geometrischen Methode von Spinoza ist natürlich hier ausgeschlossen, welche nur die Formalitäten der Geometrie in Schlußformen nachahmt.

Es hat sich uns nämlich gezeigt, daß sich an einer Stelle in dieser Reihe der Erlebnisse ein im fixierenden Gedächtnis in relativ ruhender Form sich bietendes Erlebnis einstellt, welches in seinen Formen durchaus befestigt, den Anhaltspunkt zu gegenseitiger Verständigung schon für das höhere Tier bieten konnte. Es ist das das sinnliche Anschauungsbild zweidimensionaler und dreidimensionaler Art. Es hat sich ferner gezeigt, daß insbesondere für den Menschen eine höhere Form der Anschauung gegeben ist, die das beliebig gegebene Anschauungsbild im Gegensatz zu allen möglichen Weisen bildlicher Variation, also in unendlich bildlicher Form schlechthin und für alle Fälle feststellt und als solche auch die unzweideutigste, am vollendetsten bestimmte, ja peinlich ins unendlich Feine bestimmbare und kontrollierbare Form des Anschauens darstellt. Es steht diese Anschauung von so vollendeter Klarheit daher im organisch-fachlichen Bezug zu dem beliebigen Sinnlich-Bildlichen der Anschauung, und durch dasselbe indirekt auch im Zusammenhang mit dem letzten unanschaulichen Tätigkeitsgrund, den eben dies Bildlich-Anschauliche gleichsam in Momentphotographieen darstellt in einer höheren Dimensionsform.

Das Nebelhafte und Unbestimmte der Begriffsformen menschlichen Denkens hatte, wie wir gesehen, seinen Grund eben darin, daß diese Formen Variationsfunktionen

des Sinnlich-Bildlichen darstellten, die sich schon im Arithmetischen und dann in noch verwickelteren – logischen – Formen so komplizieren, daß sie den anschaulichen Untergrund der bildlichen Grenzbestimmungen nicht mehr so durchsichtig hervorleuchten lassen, wie in der geometrischen Anschauung. Die eigentümliche Einfachheit also und Durchsichtigkeit, die in der Gedankenfunktion des geometrischen Schauens im Denkakt den Tiefgrund der bildlichen Anschauung noch so deutlich hervorleuchten läßt, läßt eben diese Form, als typischen Fall so ganz besonders geeignet erscheinen, um die anschauliche Natur des Gedanklichen und Geistigen nachzuweisen. Hat sich uns aber an dieser einen Stelle der Zusammenhang und die anschaulich-bildliche Natur des Gedanklichen so deutlich erwiesen, so wird die weitere Zergliederung des Gedanklichen in allen seinen Formen und der Nachweis seines anschaulichen Untergrundes, seiner bildlich-intuitiven unteren Begrenzung ebenso hervorgehen und sich sachlich an der eigentümlichen gegebenen Natur solcher Formen nachweisen lassen, die so allein sachlich zweckmäßige Anwendung finden in der Bearbeitung des gegebenen Materials sinnlich bildlicher Formen im Naturerkennen. Da das innere Objekt hier ein äußerst verwickeltes ist, so kommt hier alles darauf an, daß die sondernde Aufmerksamkeit, welche engere Funktionskreise (die selbst ein verborgenes Spiel der Aufmerksamkeit darstellen) und schließlich Elemente der Anschauung hervortreten läßt, in entsprechender Weise dirigiert werde. Es ändert dies an der Natur des inneren Gegenstandes ebenso wenig, wie etwa das zweckmäßige Dirigieren eines elektrischen Scheinwerfers an der Beschaffenheit der beleuchteten Gegenstände.

Es muß sich also in diese sachliche, die Anwendung des Denkens allein aus der gegebenen inneren Natur der Denkfunktion erklärende intuitive Betrachtungs-

weise des Denkens als die allein streng wissenschaftliche erweisen. Sie muß ebenso streng positiv wissenschaftlich sein, wie die Mathematik, da sie nicht etwa durch diskursive Kombinationen und Schlüsse die Natur des Denkens und der Geistesfunktionen überhaupt festzustellen sucht, sondern solche an den innerlich gegebenen also allgemein zugänglichen Tatsachen des Denkaktes selbst und in der allgemein zugänglichen und kontrollierbaren Form der Anschauung in ähnlicher Weise herstellt, wie die Mathematik.

Sollte unsere Proposition sich bewähren (denn es ist richtig eine Proposition wie in der Mathematik und nicht etwa eine Hypothese, wie solche im Naturerkennen ihren richtigen Platz finden und wo die Wahrheit niemals in der unmittelbaren Anschauung und Tatsache demonstriert werden kann), so muß sich dieser Dimensionszusammenhang auch in etwaigen noch höheren Bewußtseins- und Lebensformen, die in der Innerlichkeit gegeben sind, zeigen. Also in der Anschauung des Erlebnisses in einer noch höher potenzierten Form der im subjektiven Denkakt schon gegebenen Unendlichkeitsform der Anschauung ebenso intuitiv, das heißt wieder nur als potenzierte Anschauung nachweisen lassen. Ob es nun solche wirklich gibt, ist in den entsprechenden Anschauungen ebenso als eigentümliches höheres Erlebnis empirisch nachzuweisen, wie der subjektive Denkakt selbst als eigentümliches von allem andern scharf zu unterscheidendes Erlebnis von bestimmten, anschaulich nachweisbarem Charakter. Es hat die Bezeichnung empirisch hier natürlich nicht den Sinn eines sinnlich einzelnen Erlebnisses, sondern es handelt sich hier um univervelle Erlebnisse, um Unendlichkeitsanschauungen verschiedener Art, die allerdings dem Bildlich-Empirischen gegenüber in der Gestalt der Variation ins Unendliche, des Inbegreifens aller möglichen Formen des Wechsels den Charakter annehmen,

den Kant als apriorisch bezeichnet. Es müssen diese verschiedenartigen Formen streng univerrer Erlebnisse in ihren feinen Eigentümlichkeiten ganz ebenso erfahren und erlebt und in der eigentümlichen potenzierten Anschauung nachgewiesen werden, wie die beliebigen sinnlich-einzelnen Erlebnisse des Bilderkreises der äußerlichen Wahrnehmung oder der Phantasie.





II. Geschichtlicher Teil.

Thales.

Bei dem Versuch, das Wesen der Philosophie nunmehr an der eigentümlichen Natur und Struktur der einzelnen Philosophien nachzuweisen, sozusagen den anatomischen und physiologischen Nachweis ihres ganzen Wesens zu bieten, kann man von den orientalischen Philosophien, bei denen die Philosophie zumeist aufs engste mit der Theologie verwoben ist und keine selbständige Gestalt gewinnt, absehen. Selbständige typische Gestalt gewinnt die Philosophie erst bei den Griechen.

Vor dem immer intensiver, immer deutlicher hervortretenden Licht der logisch-mathematischen Gedanken-sphäre lösen sich die Bilderträume der Mythe auf und ihr eifiger Hauch zerstört ihr Paradies, das Paradies des Kultus der klassischen Schönheit. Es ist höchst bezeichnend, daß Thales, mit dem die Geschichte der griechischen Philosophie beginnt, ursprünglich, wie uns Proklos berichtet zum (Euklid p. 19) ein Lehrer der Geometrie gewesen ist. Er soll ferner, wie uns Herodot (I. 74) berichtet, eine während der Regierung des Lydischen Königs Alyattes eingetretene Sonnenfinsternis vorausgesagt haben.

Der große Pan, die lebendige Naturanschauung des Mythos war im Absterben begriffen und einem großen

Leichnam sollte von da an das All gleichen, umweht von dem kalten Lufthauch des logischen Gedankens und erleuchtet von den eisigen Strahlen der Mathesis: einförmig, gleichartig, farblos wie der geometrische Raum. Ist nun Thales, wie wir gesehen, auch Naturforscher, so zeigt sein Versuch, Einheit in die Allanschauung zu bringen, so zeigt seine Philosophie auch in unverkennbaren Zügen ihren Ursprung aus dem Naturerkennen. Die Verwirrung der Tendenzen und Ziele des Naturerkennens mit dieser Weise der Erforschung der elementarsten Grundlagen des Lebens und Seins erscheint hier in ihrer geschichtlichen Begründung als typisch und grundlegend für die Philosophie bis in unsere Tage.

Der Urstoff, aus welchem sich nach Thales alles zusammensetzt, ist das Wasser. Das Wesentliche an diesem Urstoff ist aber, daß er Sinnlich-Bildsames, Formbares, Variables ist. Auf dem Ozean schwimmend stellte sich der antike Mensch das Erdrund vor; von Dünsten erfüllt erschien das Luftmeer. Erschien die Luft als verdunstetes, verdünntes Wasser, so wieder die Erde als verdichtetes Wasser. Auch erschien das Wasser als Lebensbedingung alles Lebendigen und ferner, da der tierische Samen feucht sei, auch als genetische Grundlage organischen Lebens (so stellt Aristoteles die Ansicht des Thales dar). Als Quelle alles Lebens erscheint das Wasser selbst als lebendig, aber in der Gestalt einer alldurchdringenden, allumfassenden Wirksamkeit. Hier knüpft die Philosophie, wie wir sehen, wieder an den Mythos an, mit seiner Anschauung von der Allbelebung, was auch darin seinen Ausdruck findet, daß Thales sagt: Alles sei voll Götter. Sein universelles und daher göttliches Prinzip ist daher noch Urstoff und lebendige Betätigung oder Kraft, die in der ungeteilten Weise des sinnlichen Erlebnisses vereinigt erscheinen. Doch der Mathematiker und Astronom Thales hatte sich

gewöhnt, ohne phantastische Fabeln der Natur in ihre Tiefen zu sehen und mit der düsteren Ahnung der unendlichen Klüfte, die das Menschenwesen durchzogen, verband sich die Gewißheit von einer starren, farblosen Lebenseinheit, die in dem Maße leblos und einförmig erscheinen mußte, als sich eben die höheren Lebensformen, die diese Einheit in sich zusammenfassen, noch dämmernd, schattenhaft, leblos über den Gesichtskreis des Bewußtseins erhoben hatten.





Anaximander.

Die Konsequenzen des großen Grundgedankens von Thales zieht aber sein Nachfolger Anaximander.

Das gemeinsame Grundwesen schon in der Fassung des Thales ist eigentlich weder das Wasser, noch die Luft, noch irgend ein mit bestimmten Eigenschaften ausgestattetes Wesen. Es war ganz willkürlich eine der Formen der Wandlung, wie die des Wassers, herauszugreifen und zu behaupten, alles hätte sich aus ihr in die andern Formen gewandelt. Was sich wandelt ist daher weder die eine noch die andere dieser beliebigen Existenzformen, sondern das Unbestimmte, das ihnen allen gemeinsam ist und dessen Verkleidungen und Masken sie sind. Anaximander gibt seinem Gedanken noch eine eigentümlich ethisierende Form, indem er sagt, daß die Dinge zugrunde gehen mußten, um für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet zu werden. Um diesen mystisch klingenden Ausdruck zu verstehen, muß man ins Auge fassen, daß schon dem plastischen Sinne des Griechen als das Rechte und Gerechte nur jene Harmonie und Ruhe der Gestaltung vorschwebte, wie sie sich in seinen schönen olympischen Götterbildern darstellte, die sich in ihren Wirkungskreisen gegenseitig ebensowenig störten, wie die Gestirne. Das sich im wüsten Taumel Bestürmende, das Titanische wird in den Abgrund, den Tartaros der Vernichtung geschleudert. Ein solcher Taumel ist aber das sinnliche Leben und Erleben, dessen Gebilde sich im Kampf um die Existenz

gegenseitig stören und zerstören, und wo eines in die Wirkungssphäre des andern eingreift. Diese gegenseitige Zerstörung und Wandlung ist ihre Wirklichkeit und zugleich ihr Untergang als diese bestimmte Gestalt. Aber nicht mehr in der Gestalt der Olympier tritt uns hier diese Harmonie entgegen, denn der Betrachtende ist dahinter gekommen, daß hinter allem Bildlichen die Erinnyen lauern, die es der Zerstörung weihen. Nein, Grau in Grau, leblos, starrer als der karrarische Marmor, aus welchem die Götterbilder ausgehauen werden, erscheint in unheimlicher Ruhe, das neue Götterbild, der Ahnung mehr als der klaren Anschauung aufdämmernd. Anaximander richtet an alle Wesen die Frage: »Was ist euer Dasein wert? Und wenn es nichts wert ist, wozu seid ihr da? Durch eure Schuld, merke ich, weilt ihr in der Existenz. Mit dem Tode werdet ihr sie büßen müssen. Seht hin wie eure Erde welkt; die Meere nehmen ab und trocknen aus, die Seemuschel auf dem Gebirge zeigt euch, wie weit sie schon vertrocknet sind; das Feuer zerstört eure Welt bereits jetzt, endlich wird sie in Dunst und Rauch aufgehen. Aber immer von neuem wird eine solche Welt sich bauen: wer vermöchte euch vom Fluche des Werdens zu erlösen?« — Nachdem der schöne Traum zerfloßen, daß sich das Harmonische, Selige im Bildlichen verwirklichen lasse, erfaßt den in die Todeschatten der eigenen Innerlichkeit eingehenden Geist das Gefühl einer unendlichen Trauer. Denn tiefe Schatten sieht er sich breiten über eine Welt; es ist das nunmehr enthüllte Geheimnis dieser Welt, daß sie eine Stätte des Todes, etwas im innersten Mark Ephemerer und Unwirkliches, eben als sinnliche Wirklichkeit auf dem dunklen Todesgrund eines verborgenen farblosen, leblosen Seins beruht, der Vergegenständlichung dieses allverschlingenden Todes. Hier verstehen wir den Satz Schopenhauers, daß der Tod die Ursache der Philosophie sei. Der Philosoph

bemerkt aber nicht, daß dieser Todeschatten nicht hinter der Welt der sinnlichen Erscheinung lauert, die bei all ihrer Vergänglichkeit in derjenigen Jugend, die in der ewigen Gegenwart liegt, sich immer erneut in glücklichem Leichtfinn, und in dieser Gegenwart von den Todeschatten des ewig Vergangenen nichts weiß. Er sieht nicht, daß diese Todeschatten die der eigenen Innerlichkeit sind: sein eigenes höheres Leben, aber sich selbst noch verborgen, wie das Samenkorn unter dem Schnee und Eis des Winters. Des großen Winters der Kultur, der nun über das blumige Hellas hereinbrach und bald eine Welt beherrschen sollte durch Jahrtausende.

Der naive Sinn des Griechen erlaubt ihm jedoch nicht, das Innere als Innerliches zu erfassen. Im Gedankenakt allein enthüllt sich dem Menschen das verborgene Wesen der Dinge, die wahrhaftige Wirklichkeit im Naturerkennen. Im Erlebnis der gedanklichen Funktion allein enthüllt sich uns das Wesen der Dinge; wir hätten also im Gedanklichen, im »Noumenon« das gesuchte ursprüngliche Wesen, den geheimen Urgrund aller Natur und Sinnenwelt zu suchen. Das ist von nun an die offenbare oder auch verborgene Grundvoraussetzung aller Philosophen, der große Trugschluß alles Philosophierens!

Wie nun also die Verkettungen der Wirklichkeiten, die das Werden und Vergehen resultieren, in allseitiger Gegenseitigkeit sich ins Unbestimmte, ins Unbegrenzte fortsetzen, so offenbart sich auch jene Innenwelt des Gedankens als ein Fortgehen ins Unbegrenzte, ins Unbestimmte, in das Apeiron im Sinne von Anaximander. Da uns die Sinne unter allen Umständen nur ein Endliches und Begrenztes bieten, ist es eigentlich nur das Auge des in seine Innenwelt gekehrten Gedankens, welches allein jenes Fortgehen über alle Grenzen der sinnlichen Wahrnehmung hinaus wahr-

nimmt, von ihm weiß, von ihm als einem Erlebnis eigener Art so gewiß, ja noch gewisser weiß, wie von irgend einer sinnlichen Wahrnehmung. Wo uns das Auge, ja das Teleskop längst verlassen hat, schweifen doch unsere Blicke in diesem Grenzenlosen, von dem wir jenseits aller Nebelsterne wissen mit einer Gewißheit höchster Art, die uns schlechthin positiv ausfagen läßt, daß sich jenseits aller Räume noch ein Raum befindet, jenseits aller endlich begrenzten Wirklichkeit noch eine Wirklichkeit irgend welcher Art. Es hat uns also gar nicht zu kümmern, was dort drüben, jenseits der Sterne sich befinden mag. In uns selbst erleben wir jenes Große über aller Größe als positives Erlebnis, als positive Wirklichkeit.

Der Philosoph ist einer solchen Fassung der Tatsachen der Innenwelt gegenüber leicht geneigt von einer Verwirrung des »Subjektiven« mit dem »Objektiven« zu reden. Eine solche liegt aber nicht vor, da wir das Erlebnis der Innenwelt aufs strengste von solchen Erlebnissen, die außer ihren Kreis fallen, unterscheiden. Es resultiert aber aus der Verwirrung der Aufgabe des Naturerkennens mit der der Erforschung positiv innerlich gegebener Tatsachen beim Philosophen eine widersprechende, absurde Fassung eben dieses Subjektiven. Wie weit diese innerliche Wirklichkeit eventuell als Abbild einer Wirklichkeit außer uns in irgend einer Weise entsprechen möge, diese Frage des Naturerkennens ist nämlich für unsere grundlegende Forschung eine ganz sekundäre Frage und darf mit keinerlei Mutmaßungen und Kombinationen die reinliche Feststellung dieses ursprünglichen Erlebens, die Feststellung dessen, wie es in der Tat erlebt wird und daher ist, stören und fälschen. Der Kinderfimmel des großen Griechen aber kann dies Phänomen des Unbestimmt-Unendlichen nur als Äußerliches erfassen, nach der Analogie des Naturerkennens und fälschend beein-

flußt von der Tendenz deselben; als das verborgene Grundwesen der Sinnenwelt, der Natur. Es dürfte allerdings nicht angehen, außer diesem höheren Erlebnis, welches sich als ein Ausstrahlen ins Unermeßliche in der Tat zeigt, ein räumlich außer ihm Seiendes vorzusetzen, aber immerhin ein funktionell Äußerliches, da sich ja Funktionskreise wie Strahlenkreise durchkreuzen können, ohne sich zu stören und nebeneinander bestehen können, ohne ein räumliches Nebeneinander darzustellen. Doch solche Untersuchungen wären hier noch verfrüht; sie seien nur berührt, um in die Stellung, die wir den Kombinationen des Philosophen gegenüber einnahmen, Licht zu bringen. Es will auch diese positive Forschung durchaus nichts durch die Anknüpfung an Resultate modernen Naturerkennens und aus der Übereinstimmung mit denselben, die allerdings überall vorliegt, beweisen. Nicht diese Forschung also hypostasiert etwas, wenn sie die positiv im Erlebnis gegebene Unendlichkeitsfunktion als wirklich Unendliches betrachtet, sondern die materialistisch-sensualistische oder auch die spiritualistische Philosophie fälscht diese Tatsache des Erlebens des Unendlichen, wenn sie die willkürliche Erdichtung, daß dies tatsächlich als Unendliches Gegebene eigentlich in einem Endlich-Sinnlichen oder Phantomartigen seinen Bestand und seine Wirklichkeit habe, mit verschiedenen sophistischen Gründen zu stützen sucht. Wo doch diese Umdichtung und Umfälschung eines positiv Unendlichen in ein Endliches den denkbar größten, einen unendlichen Fehler, eine Absurdität bedeutet, gegen die die angebliche der Theologie, daß Drei gleich Eins ist, eine Kleinigkeit bedeutet.

Die Philosophie in diesem ihrem Kindheitsstadium bewegt sich aber noch in ganz schuldloser Unbefangenheit in dieser Verwirrung des Naturerkennens mit den Aufgaben der fundamentalen Erkenntnis.



Herakleitos von Ephesus.

Das Bedürfnis, die Lebenseinheit der verschiedenen Erlebnisse aus der eigenen Natur dieser Erlebnisse, und so allein sachlich zu begreifen, den Nebel des Unbestimmten, des *Apeiron* und seiner metaphysischen Jenseitigkeit im Lichte des Diesseits und des Lebens selbst aufzuhellen, ist der große Grundgedanke, der Herakleitos von Ephesus beseelt.

Und ein sicherer Weg schien sich diesem gewaltigen Genius zu eröffnen: das Zurückgehen auf das letzte Element aller Wirklichkeit und alles Erlebens, auf die Betätigung in ihrer einfachsten Gestalt, wo sie der stetige Wandel eben in dieser Gegenseitigkeit der Wirksamkeit individualisierter Lebensmomente ist. Diese Form, die der Betätigung, muß allen Lebensformen zu Grunde liegen, sofern sie Realität in letzter Instanz, Wirklichkeit in elementarster Form, Erlebnis schlechthin und abgesehen von allen Nachbilden und Abbilden sind, und so Grundlage und Prinzip von allen höheren Lebensformen, die als solche erst in zweiter Linie in Frage kämen, die sekundärer Natur sind. Hier erst, in der Tätigkeit eröffnet sich der letzte Grund alles Erlebens in der Form stetigen, zeitlosen Wandels.

Man könnte noch hinzufügen, auch raumlosen Wandels, insofern ein Räumliches nur in irgend einer Form des ruhenden Bildes erfaßt werden kann, dessen unterschiedene Momente sich für das fixierende Gedächtnis

als nebeneinander bestehende zeigen, so daß dies Spiel der Aufmerksamkeit sich in der Reihe zeitlich nicht geschiedener Momente bewegen kann. Eben das Fixieren befähigt dazu, den Wechsel (dessen Phasen eben das Zeitbewußtsein fixiert) auch einfach auszuschnalten. Das Bewußtsein von einer Zeit aber kommt auch nur dadurch zustande, daß eine Reihe von Erlebnissen im Gedächtnis fixiert hervortritt, wobei jedoch die Reihenfolge nicht in der Weise ruhender Gegenseitigkeit der Momente deselben Bildes, sondern abgesehen von solcher Beziehung in bestimmter, durch das Gedächtnis gebundener Reihe erfolgt, so daß diese Reihenfolge nicht vom Spiel der Aufmerksamkeit abhängt, welches sich mit einer gewissen Freiheit auch im ruhenden Raumbild vollzieht. Es mag dann wieder dies Spiel der Aufmerksamkeit, welches sich auch in der Reihe der im Gedächtnis schon in bestimmter Ordnung fixierten Erlebnisse bewegt, wieder in einem neuen, sozusagen potenzierten Akt des Gedächtnisses fixiert werden, — es sind diese zwei Formen die eigentümlich freie des Spieles der Aufmerksamkeit und die durch die Weise des Fixierens im Gedächtnis bestimmte scharf zu unterscheiden. Es können im Gedächtnis übrigens nicht bloß ruhende zweidimensionale Bilder, sondern auch Regungen von linearem Charakter und ganz unanschauliche Empfindungen von punktuellm Charakter in der bestimmten Reihenfolge, wie sie erlebt werden, fixiert werden und so als zeitlich Fixiertes erscheinen, sofern ihre Wechselstadien auf ein beliebiges (vergegenständlichtes) Subjekt in solcher Weise bezogen, festgelegt sind, und dies Subjekt ohnehin auf ein Punktuellm der zentralen Funktion des Gemütes zurückgeht. Es mag so die Zeit in der Weise des Punktuellen, das in ein Lineares übergeht, gefaßt werden, ohne Rücksicht auf das in zweidimensionaler Form fixierte Bild, welches sich als solches schon in gewisser Weise über den Strom der Zeit erhebt.

Da nun der Mensch noch viel höhere, logische, gedankliche Erlebnisse, in der Einheit seines individuellen Gesamtbewußtseins vereint und diese höheren Erlebnisse schon zum Behufe der Verwirklichung des Naturerkennens nötig sind, so greifen solche höhere Funktionen ganz automatisch ein, wenn uns beliebige Erlebnisse sinnlich-bildlicher oder noch niedrigerer Art ins Bewußtsein treten. Es ist nun bei dieser Sachlage eine sehr billige Weisheit zu konstatieren, daß der Mensch als solcher bei dem beliebigen, in ganz konkret sinnlicher Form erinnerten zeitlichen Verlauf immer den Gedanken der logisch angeschauten und die mathematische Präzision postulierenden reinen Zeit voraussetze, zu sagen, — daß man diese Zeit voraussetzen müsse, um logisch von dem konkreten Erlebnis des sinnlich bestimmten Zeitverlaufes wissen zu können. Dieser richtig beobachtete Sachverhalt des normal menschlichen Beziehens höherer Funktionskreise auf niedrigere, einfach sinnliche soll aber dann noch zur sophistischen Rechtfertigung einer philosophischen Verwirrung dienen. Wenn man nämlich meint, daraus schließen zu können, daß die in ungleich primitiver Form gegebene Erinnerung eines bestimmten sinnlich konkreten zeitlichen Verlaufes schlechthin und unter allen Umständen, also auch beim unentwickelten Kinde und beim Tiere nur unter der Bedingung des Gebundenseins an das Bewußtsein der logisch-mathematisch faßbaren, der »reinen« Zeitform überhaupt gegeben sein könne, Grundbedingung der Erfahrung dieser sinnlich bildlichen Reihenfolge sei. Das heißt nun allerdings die Erlebnisse und die Wirklichkeit willkürlich und fälschend auf den Kopf stellen, und ist ebenso begründet, wie die Annahme, daß auch die Tiere Mathematiker sind und sich bestimmte sinnliche Bilder nur unter der subjektiven Voraussetzung des geometrischen Raumes bilden können. So entlarvt sich

denn, wie wir sehen, auch die »kritische Philosophie« als ein ebenso unkritischer Anthropomorphismus, wie die Ansicht des Chinesen, daß ihm mit der Anschauung des Bildes des blauen Himmels der Gott, der große Chinese, gegeben sei.*) Der Fortschritt des Selbsterkennens in der Geschichte zeigt sich darin, daß wir in immer vollendeterer Form die höheren Lebensformen von den primitiven scharf abzuscheiden vermögen, die Natur in immer weniger anthropomorphen Formen fassen. Ein entscheidender Fortschritt aber scheidet alle diese Formen reinlich und ermöglicht so ihre Tatsachenforschung.

Doch hier sind wir noch weit entfernt von dieser Höhe späterer Jahrtausende! Der große Herakleitos hat allerdings den Vorzug vor allen feinen Nachfolgern, auch dem großen Kant, daß er in ähnlicher naiver Weise, wie der vorgeschichtliche Mensch der Wahrheit positiver Erkenntnis nahe kommt, daß er mit einem Satz, in beispielloser Kühnheit wirklich in jene Tiefen des Lebens und Erlebens zu dringen wagte, wo sich der Geist mit der Natur im allgemeinsten, objektivsten Sinne des Wortes, mit dem letzten Kern alles Lebens und Erlebens berührte. Die Wahrheit meinte unser kühner Geist, verberge sich vor der Erkenntnis durch ihre Unwahrscheinlichkeit. Was ist nun das Wahrscheinliche für den Menschen? Diejenige Form des Erscheinens und Erlebens, die ihm brauchbare fixierte Abbilder des Naturgeschehens, brauchbare Momentphotographien für seine intellektuelle camera obscura, für sein Gehirn

*) Bei Kant tritt diese Verwirrung, wie sich zeigen wird, dadurch ein, daß er die Erfahrung des Naturforschers (die ohne solche Universalfunktionen allerdings nicht möglich ist, die also allein im menschlichen Sinn objektive Naturerkenntnis ermöglichen) zur Voraussetzung aller Erfahrung, auch der tieferen sinnlichen Stufe macht. Es tritt also auch hier nur die Verwirrung des Problems des äußeren Naturerkenntnis mit dem der Tatsachenforschung am Gebiet der Innenwelt zutage.

bietet. Mögen nun die Bildchen noch so gelungen sein, sie verfinstern und verschleiern ihm unbedingt das ursprüngliche Bild, — nein die ursprüngliche Bildlosigkeit des primitivsten Naturgeschehens, des primitivsten Erlebens. Und je höher der Mensch hinauffsteigt auf der Stufenleiter der Entwicklung, desto mehr. Denn desto höhere, dem primitiven Erleben fernstehende Formen stellen ihm, in immer vollendeteren fixierten Nachbildern dies Naturgeschehen nicht bloß in Momentbildern dar, sondern in umfassenden Riesenperspektiven, in welchen dem Beobachtenden »Sehen und Hören vergeht.« Da aber ein gesteigertes Fixieren, eine potenzierte Form des Gedächtnisses die Bedingung des fortschreitenden Naturerkennens ist, entfernen sich seine Formen mit dem geistigen Fortschritt der Menschheit, scheinbar ohne eine Brücke zur »Rückkehr zur Natur« zurückzulassen, immer mehr von dieser einfachen Grundlage alles Lebens und Seins. Das Wahrscheinliche wird so für den Menschen immer mehr die »Unnatur« dieser in die Form des Geistes umgeprägten Nachbildung des Naturgeschehens.

Herakleitos aber ist mit Todeskühnheit auf die eigentliche Urgestalt, auf die Tiefe, auf den Abgrund des Naturgeschehens losgegangen, wo alle Gedanken, alle Bilder versinken, — im Undenkbaren (mit dem Versinken der Formen des Gedankens und seiner Identität!) — ja selbst im Unbildlichen, da keine fixierten Bilder des Gedächtnisses mehr die Geschehnisse festhalten sollen. Und so hätte er, und er allein, im Alogischen und Bildlosen das große Problem der Philosophie gelöst, den letzten gemeinsamen Existenzgrund alles Erlebens und Erscheinens, das gesuchte »Ding an sich«, entschleiert, — wenn ihm nicht der logische Gedanke, die höchste Form bewußten Erkennens, die er in die dunkle Tiefe ursprünglichen Erlebens versenken wollte, in den Rücken gefallen wäre und ihm sein Urbild, un-

merklich für den Denker selbst, in wesentlichen Zügen wieder in die anthropomorphe Form, in die Form des Menschen, des Denkers umgeformt hätte.

Fassen wir das Naturgeschehen in der Form der Zeit, so haben wir es in der Form des fixierenden Gedächtnisses, in aufbewahrten Momentbildern erfaßt, die einen Verlauf des Vergangenen, Gegenwärtigen, Zukünftigen in diesen drei Grundbezügen der Zeitform darstellen. Der ersten Wirklichkeit, das heißt dem erinnerungslosen, noch nicht zu der Form fixierter Bilder fortgegangenem Erleben entspricht hier das als Gegenwart bezeichnete, das als solches fortwährend aus dem Gesichtskreis verschwindende und stetig durch neue Formen Ersetzte, dieser Wechsel und Wandel des Werdens. In der Natur, sofern sie die Sphäre des primitivsten erinnerungslosen Erlebens bezeichnet, existiert daher keine Zeit, denn die Zeit mit ihren drei Grundbeziehungen des Vergangenen, Gegenwärtigen und Kommenden weist ein Seiendes, ein in primitivster Form Gegebenes nur in der Gegenwart auf. Aber die Gegenwart ist nur der differentiale, als verschwindend erscheinende Punkt, in welchem sich die höhere Form des Erlebens mit dieser primitivsten berührt, die letzte differentiale Grenze aller Dimensionshierarchien des Lebens und Erlebens. Daher auch allerdings der ebenso allgegenwärtige, stetige, nie fehlende und doch auch nie seiende Punkt der Tätigkeit, in welchem sich alle Erlebnisse in der Zergliederung ebenso auflösen, wie von ihm ebenso stetig ausgehen.

Der nichtseiende Punkt der Existenz. Denn das »Seiende« ist für das in Erinnerungen seine Erlebnisse festhaltende Bewußtsein vorerst ein Bildlich-Ruhendes, ein Fixiertes in irgend einer Form, ein Beharrendes, das heißt eben ein in irgend einer Weise auf ein Subjekt oder Substrat Bezogenes und so im Gedächtnis Beharrendes. Wenn für das intellektuelle Bewußtsein

etwas nachgewiesen werden soll, so kann es nur mit dem Hinweis auf ein in bestimmter Form im Gedächtnis-bilde Fixiertes nachgewiesen werden und dieses muß als daselbe im Strome der wechselnden Geschehnisse festgehalten werden, um überhaupt in solcher Weise zur Geltung zu kommen. Nun sind es aber im Strome der Erinnerungen immer wiederholte und erneute Erlebnisse, die hier in Frage kommen. Wir wissen in der Verkettung verschiedener Erlebnisse zu verschiedenen Zeiten von Demselben. Dieses Selbe stellt sich also als fixiertes, ruhendes Erlebnis in irgend einer Form im Gedächtnis dar, aber wir wissen zugleich, daß sich der Akt dieser Erneuerung in verschiedenen Momenten, in verschiedener Verkettung dieser (hier vorerst der Einfachheit halber ganz bildlich sinnlich vorgestellten konkreten) Ereignisse immer wiederholt. Diese verschiedenen, immer sich erneuernden Akte werden nun vom Intellekt, der sich in erster Linie die Herstellung eines zutreffenden Nachbildes eines äußeren Naturgeschehens zur Aufgabe machte, auf einen und denselben Gegenstand bezogen, auf ein und daselbe punktuelle Subjekt oder Substrat, da eine zweidimensionale Funktion ohne ihre punktuelle Grundfunktion unmöglich ist. Es ist daher die Identität die Wiederholung des erinnerten Bildes, die doch in Bezug auf das zentrale Punktuelle, das sich im Mittelpunkt aller bildlichen Varianten herstellt, als unteilbare Einheit und als vom ersten Abbild nicht zu Trennendes und zu Scheidendes erfaßt wird, sofern die Wiederholung sich nur auf den Erkenntnisakt und Erinnerungsakt der höheren Lebensfunktion eben des Erinnernden, des »Subjektes«, nicht aber auf das Nachbild, das sich in demselben darzustellen hat, bezieht, welches auf eine tiefere Stufe des Erlebens hindeutet und sie bedeutet. Es handelt sich also in der Identität um eine eigentümliche Projektion in Eins, die die sich wiederholenden Erinnerungsbilder,

abgesehen von dem Akt der Wiederholung, also als dem Strome dieses Wechsels entnommen, in unveränderter Ruhe betrachtet. Das Seiende als das Ruhende muß so in dem Maß, als das Naturerkennen fort schreitet, sich in immer höheren Formen des fixierenden Erkennens, also der Identität darstellen: das Seiende ist das mit sich Identische. Es ist also das ursprüngliche Ereignis und Erlebnis, der letzte Grund der Tätigkeit, der letzte Grund der Wirklichkeit und Natur (wobei »Natur« die primitivsten, einfachsten Formen der Erlebnisse in uns und damit schlechthin bedeutet) etwas, worin vom Sein abgesehen wird, es ist dieser Grund ein Werden und nur ein Werden im Sinne Heraklits.

Man komme hier nicht mit der Ausflucht, daß sich das hier Durchgeführte doch bloß in psychologischen und nicht in ontologischen Formen, daß es sich im Bereich des Subjektiven und nicht des Objektiv-Wirklichen bewege! Es wäre eine solche Ausflucht nur ein Beweis dafür, daß derjenige, der sie macht, eben den Kern unserer Ausführungen nicht verstanden und die auf der fundamentalen Verwirrung alles Philosophierens beruhenden Grundvoraussetzungen nicht zu überwinden vermocht hat. Was bedeutet dies »bloß Psychologische« und »bloß Subjektive« anderes, als die verworrene und widersprechende Voraussetzung des Philosophen, der meint, daß es tatsächliche Erlebnisse der Innerlichkeit geben könne, die als solche allerdings in der ganz bestimmten Weise erlebt werden, aber doch in irgend einer anderen Weise »an sich« und »wahrhaft objektiv« existierten? Es soll damit all der Scharf sinn, der dazu verwendet wurde, um solche Voraussetzungen zu rechtfertigen, nicht in Zweifel gezogen werden. Aber welchen Scharf sinn haben doch Ptolemäos und seine Schule und Tycho Brahe angewendet, um einen anderen fundamentalen Irrtum zu rechtfertigen!

Doch zurück zu unserem großen Griechen! Heraklit konnte den innersten primitivsten Kern der Wirklichkeit nur nachweisen, wenn er sich in einen bestimmten Gegensatz versetzte zu der ganzen Natur der höheren Erlebnisse und ihren Grundformen. Ist dieser innerste Kern aller Natur die Betätigung, so können wir dieses Ur-Erlebnis allerdings auch in uns erleben, aber um es rein für sich zu erfassen, müssen wir es im Unterschied zu den Formen höherer Erlebnisse, im Gegensatz zu dem Gedanklich-Erinnerten und auch zu dem Bildlich-Erinnerten, welche Erlebnisse sich, wie wir gesehen, in der Form der Identität bewegen, einfach weil sie Formen der Erinnerung sind, betrachten. Ist die Form dieser höheren Erlebnisse in höchster Instanz die des Logischen, so muß sich dieser einfache Lebensgrund als Alogisches, als etwas, was die Form des Logischen in sich selbst noch nicht darstellt, präsentieren. Erscheinen diese Erinnerungsformen als solche als Formen des Ruhenden, Beharrenden, Fixierten, als denjenigen Formen, in denen sich allein die möglichst vollendeten Nachbilder des Naturgeschehens darstellen, erscheint das wahrhaft Wirkliche, also das vollendet Nachgebildete als Beharrendes, und in diesem Sinne Seiendes, so erscheint dieser Urzustand des Erlebens und Existierens als Nichtseiendes, als Werden im Gegensatz zum Sein.*) Nur ist damit dieser Urzustand selbst, in dem alle Variationen inbegreifenden Denkakt, als das verschwindende Moment seiner Universalität, als Nichtseiendes und als Hervortreten des sinnlichen Moments in seinem Kreise der Erinnerungen bestimmt.

Es hat daher keinen Sinn, Herakleitos vom Stand-

*) Das »Sein« wird hier als Kategorie verstanden, d. h. als interdimensionale für alle Weisen der Erlebnisse geltende Form der Betrachtung, im Unterschied zu der Beziehung und Anwendung dieser Form auf die einzelnen Lebenskreise, die in solcher Beziehung als »Seiendes« erscheinen.

punkt der logischen Identität zu kritisieren und sein Prinzip der Philosophie als irrtümlich zu verwerfen, weil es mit diesem nicht stimme, das logische Bedürfnis nicht befriedige, das Udenkbare und das Unvorstellbare zur Grundlage der Welt mache. Wenn man nun denn doch zugeben muß, daß das Weltgeschehen, abgesehen von den Lebensformen höherer Art, die sich eben als tierischer und ferner menschlicher Intellekt darstellen, noch kein Vorstellen und auch kein Denken sein könne, so darf es nicht befremden, daß unsere primitivsten Erlebnisse, von denen wir ganz positiv im Gegensatz und Unterschied zu der Welt ruhender Bilder und Gedanken wissen, sich als solche bildlosen Zustände darstellen in ihren Wogen, sich nicht in diesen höheren Formen auflösen, ja von ihnen fundamental abweichen. Es ist das Wissen vom Wandel, vom Wogen, von der Tätigkeit doch ebenso zweifelloses Ereignis und Erlebnis in uns, denn wir machen jenen Unterschied auf Grund des Zwanges dieses Erlebnisses, welches wir anerkennen müssen, weil es eben Tatsache und Erlebnis ist. Ja wir könnten von der Tätigkeit und dem Wandel im Gegensatz zu allem Fixierten, Ruhenden, überhaupt nicht ernstlich reden, von ihm nicht wissen, wenn sie nicht ebenso fundamentales und fundamental von den fixierten Formen sich abscheidendes Erlebnis wären, wie diese höheren Formen selbst. Es mag nun zu den philosophischen Künsten gehören, solche fundamentale Weisen des Erlebens mit einander zu substituieren oder zur absoluten Illusion machen zu wollen. Wissenschaftlichen Wert haben solche Verwirrungen nicht.

Es ist aber anderseits unmöglich, daß sich der denkende Geist ganz in jenen Abgrund des Wandels versenke. Er muß kraft seiner höheren Lebensformen ebenso über ihm schweben, ihn in ruhenden Bildern, ja in der krySTALLHellen Starrheit logischer Formen in seinem Gegensatz darstellen. Was für einen exakten, dem

der geometrischen Dimensionsbegrenzungen analogen Sinn der Funktionsbeziehung dies habe, wurde schon im Vorigen angedeutet. Aus dieser Anwendbarkeit und diesem Funktionsbezug folgt aber keine Berechtigung der sachlichen und funktionellen Verwirrung dieser Formen. Das ist aber der Fehler, den die Philosophie immer wieder begeht.

Herakleitos erfaßt daher einerseits die Tätigkeit in der Gestalt des Werdens als den dunklen Naturgrund, der nie ist, so daß man in denselben Strom nicht zweimal eintreten kann. Andererseits aber erscheint dem logisch Denkenden dieses Wirkende und Wirkliche des stetigen Wechsels als universelle Verkettung der lebendigen Gegenseitigkeit und als ewige Gesetzmäßigkeit dieses Wechsels, der sich in Harmonie in allen seinen vielgestaltigen Formen verwirklicht, um diese ebenso aufzulösen. In diesem seinem universellen Zusammenhang gefaßt erscheint das Werden als der Logos, als die immanente Weltvernunft, oder als der spielende Gott Zeus, der seine Welt immer wieder zerstört, um sie ebenso ewig im Kreislauf der Weltepochen aufzubauen.

Es stellen nun die logischen Gedanken und ihre Universalgesetze den sachlichen Zusammenhang des Tätigen in sich dar, doch ist das Tätige in seinen elementarsten Formen nicht das Unendliche der gedanklichen Verkettung und erfolgt dieses Sichdarstellen eines universellen Zusammenhanges und einer universellen Verkettung in einer ganz anderen Reihe und Sphäre des Lebens, in einer höheren Funktionsform, die wir eben intellektuell und geistig nennen, und die vor allem gar keine Außenwelt im Sinne der physischen Natur ist. Heraklit dagegen ist bei allem bewundernswerten Aufschwung zur Allanschauung doch ebenso naiv kindlich in der sinnlichen Anschauungsweise versunken und betrachtet daher diese logische Wirklichkeit wieder als einfach physische, als Wirklichkeit eines äußeren Kosmos,

nach der Analogie des einfachen sinnlichen Erlebens und seiner Außenwelt, nach Analogie physischer Funktionsweisen. Als Grundelement des Alls erscheint so die allauflösende, allverändernde, die größeren starren Formen in feinere, höhere Formen wandelnde Funktionsweise, das Feuer, in welchem sich das Werden, diese logische Weise der Fassung der Urbetätigung verfinnlicht, dem sinnlichen Lebenskreis angepaßt erscheint. Es stellt das Feuer als Urelement zugleich die Ureinheit dar, aus welcher alle die verschiedenen Gestalten oder Lebensformen der Natur hervorgehen. Durch Differentiation, durch Streit gehen sie aus dem Urfeuer hervor; (»der Streit ist der Vater aller Dinge«) durch Streben nach Eintracht, durch den Zug der Liebe wieder in dasselbe zurück. Es zeigt sich auch hier, wie bei Heraklit die Prinzipie der höchsten Idealität und Geistigkeit mit der primitivsten Lebensform, mit dem Urelement aller Natur unterschiedslos zusammen fallen. Der Gesetzmäßigkeit des ewigen Wandels entsprechend bewegt sich der Prozeß des absoluten Kosmos in einem Kreislauf. Es ist dies der große Grundgedanke des Heraklit, der in allen Formen der Weltanschauung, die Anspruch auf Wissenschaftlichkeit machen, immer wiederkehren muß, denn nur die mythologisch-theologische Weltansicht kann sich damit begnügen den Weltprozeß wie ein Märchen, in bloß gradliniger Form, mit einem absoluten Anfang und einem absoluten Ende zu erzählen. Denn nur das mythologische Bewußtsein verträgt es, eine Urgestalt der Welt, aus der als erstem Anfang Alles hervorgeht, ohne sachlich immanente Beziehung auf die aus ihr hervorgehenden Gegenätze hinzustellen, wie es eben dem in der Form der Phantasie gegebenen anthropomorphen Gottesbild entspricht, in welchem die lebendige Einheit und die Lösung des Welträtsels einfach gegeben ist, oder bei welchem eigentlich die Frage nach Lösung desselben in einer

ernsten Form überhaupt nicht vorliegt, da auch der Gedanke der Differentiation nur ein vorahnendes Spiel der Phantasie geblieben ist. Mit dem Spiel des mythologischen Bewußtseins, mit dem spielenden großen Kind Zeus, der seine Welten aufbaut und zerstört, illustriert daher auch die noch jugendliche Philosophie poetisch ihr großes Problem der Vereinigung unendlicher Gegenfätze. Die Menschenseele, die von diesem Urfeuer weiß, ist daher auch nur ein allgemeiner Teil des allgemeinen Urfeuers, der Weltvernunft.





Die Eleaten.



nach den schimmernden Höhen der Gedankenanschauung, in den Äther der logischen Erlebnisse erheben sich Xenophanes und Parmenides und suchen hier den Schlüssel des Weltgeheimnisses. Es ist aber der Ausgangspunkt aller der Philosophien die Naturerkenntnis. Auch das Gedankliche wird demnach nicht als solches in seiner reinen Universalität und Innerlichkeit Gegenstand der Betrachtung, sondern sofern es in sich selbst der Bezug auf eine der Außenwelt, der Natur entsprechende Existenz darstellt. Wenn der Denkakt nicht in sich selbst solche Momente hätte, könnte er sich auch niemals sachgemäß auf eine Außenwelt und Sinnenwelt beziehen, auf dieselbe nie Anwendung finden. Mag nun, was unbedingt konstatiert werden muß, das Innerliche, das Denken sich fundamental von einem Seienden im gemeinen, im sinnlich-natürlichen Sinne unterscheiden, so muß es doch eine diesem Gegensatz entsprechende Grundform in sich selbst ebenso tragen, wie der Würfel die Fläche oder die Linie. Dieses Sein im gedanklichen Sinne ist aber denn doch wieder etwas gründlich Anderes und zeigt einen vom primitiven, elementaren Erleben der tieferen Lebensformen sich scharf abscheidenden Charakter: den Stempel der eigentümlichen höheren Funktionsphäre.

Es hat sich gezeigt, daß die höheren Lebensformen potenzierte Formen des fixierenden Gedächtnisses sind und diejenige Eigentümlichkeit, die Häckel mit Hering

als den Grundcharakter, schon des Organischen überhaupt, im Gegensatz zum Unorganischen mit genialem Blick erfaßt hat, in der gesteigertsten Form aufweisen. Lassen die zweidimensionalen Wahrnehmungsbilder und auch noch die Phantasiebilder, bei aller relativen Ruhe ihres Erscheinens, denn doch den Grundcharakter der Tätigkeit, des sinnlichen Lebens noch durchschimmern in den Empfindungsstimmungen, die das punktuelle Element der Bilder des Taftsinnes ebenso wie des Gesichtsinnes bilden, so zeigen die bildlichen Formen der reinen Gedankensphäre (man denke hier nur an die geometrischen Figuren) diesen Charakter der Leblosigkeit und starren Ruhe in der vollendetsten Form. Aber bei aller vollendeten Anschaulichkeit, den die geometrische Raumfunktion zeigt, erscheint doch der reine, der geometrische Raum als die Leere, als ein Nichtseiendes, weil hier nur die den fixiert bildlichen Erscheinungen (der sinnlichen zweidimensionalen Wahrnehmung und den höchstens dreidimensionalen Phantomen) entsprechende untere Grenzfunktion einer noch höheren Lebensform vorliegt. Die in unendlich reichen Varianten des Bildlichen (alle Möglichkeit seines Wandels in sich begreifend), das Sinnlich-Qualitative vollends zum Differenzialen, Verschwindenden im Kreise der kosmozentrischen Ineinsprojektion eines höheren Kreises der Anschauung gemacht hat. Nicht das Bildliche in der Gedankenform, sondern der innerste primitivste Kern des Lebens und Erlebens, der Bezug auf das zentral punktuelle Subjekt stellt sich aber dar in derjenigen Form, die wir mit dem Namen des Seins, hier des reinen Seins, des in der Gedankensphäre erfaßten Seins bezeichnen. Der Wechsel aber, das Werden erscheint im Inbegreifen aller Wechselstadien hier in starrer Ruhe verfenkt. Nicht die Berührungsfläche also, die das Gedankliche mit dem Sinnlich-Bildlichen aufweist, sondern die Berührungsfläche, die es mit den noch tieferen, den

unanschaulichen Erlebnissen verbindet, mit dem elementarsten Erlebnis, mit diesem aber, sofern es die bildlichen Varianten des Wechsels in sich gedanklich versenkt hat (und auf diesen ruhenden, fixierten Varianten der Anschauung ruht die Aufmerksamkeit), stellt sich in der Kategorie des Seins dar. So wenig Heraklit von der Zeitanschauung ausgehen kann, kann daher Parmenides etwa von der Raumanschauung ausgehen, eben weil er so wie jener gleichfalls auf den letzten Kern der Wirklichkeit und Existenz zu dringen versucht, hier also auf den punktuellen letzten Kern eingeht, wie er sich, gewissermaßen erstarrt und krySTALLisiert, in der Denkfunktion darstellt. Der Gegensatz, die Dimensionsklufft, so können wir diese Differenz ganz zutreffend bezeichnen, zeigt sich also darin, daß dieser gedanklich angeschaute Kern der Wirklichkeit eben das Leben der Tätigkeit, welches das elementare Erlebnis ausmacht, verschwinden läßt in der Form starrster Ruhe, in der vollendeten Identität mit sich selbst, wie sie sich in der Sublimation des Gedankenprozesses darstellt. Das elementare Sein, das wogende Leben der Tätigkeit erscheint sublimiert und durch die Retorte des Gedankens hindurchgegangen, nun in demantharter durchsichtiger Form. Auch das Werden des Heraklit ist nicht das elementar sinnliche Erlebnis, die elementare Empfindung, es ist gleichfalls ein in der Denkfunktion sublimierter Wechsel als das punktuelle Moment gewissermaßen der Zeitanschauung. Aber es tritt doch bei Heraklit die Tendenz auf dies Elementare in den Vordergrund und läßt dieses in seiner Lebendigkeit hervorsichimmern, im Gegensatz zum Fixieren des Denkprozesses. Dieser jedoch und die Form der Identität tritt in Vordergrund bei den Eleaten. »Folgt nicht dem blöden Auge, nicht dem schallenden Gehör oder der Zunge, sondern prüft allein mit des Gedankens Kraft«, so lautet die Losung des Eleaten. War ja doch die

Prüfung dessen, was die Sinne boten, durch das Denken die unerläßliche Grundforderung schon des fortschreitenden Naturerkennens. Dieses jedoch sollte sich in der Ausarbeitung von Nachbildungen erproben; auf den innersten Kern, das ursprüngliche Sein des Originals aber drang die Philosophie. Es war ihr Streben auch nicht darin verfehlt, daß sie sich etwa irrträglich im Besitze des Originals, das heißt ursprünglicher Erlebnisse wähnte, sondern darin, daß sie diese Erlebnisse nicht getreu, alle in ihrer Art, als dies positiv Erlebte und Gegebene annahm und erforschte, sondern daß sie nur irgend eine dieser Formen der ursprünglichen Tatsachen und Existenzen, oder auch eine bestimmte Weise der Projektion solcher Formen gelten lassen wollte, sie zum Monon und zum Prinzip machte, um in so gewaltfamer Weise die Einheit des Lebens und Erlebens aller herzustellen für das Verständnis. Es ist auch eine Kurzsichtigkeit, wenn spätere Philosophen (ich erinnere hier an die früher angeführte Kritik des Parmenides durch Nietzsche) die Vertiefung der geistigen Betrachtung in reinen Gedankenformen ein unfruchtbares Treiben schelten, welches sich in leeren Bezügen bewegt, die Sinn und Wert erst in der Anwendung auf ein Material äußerlich sinnlicher Wahrnehmungsgegenstände gewinnen.

Wie fruchtbar dieses Sichvertiefen in die Anschauung des geistigen Erlebnisses dieses reinen Seins ist, wie sehr eine solche Tätigkeit geeignet ist, nicht äußerlich sinnliche Gegenstände und Existenzen zu erkennen, sondern um die wunderfamen Weisen der hohen Realität und Existenz unserer Innenwelt zu fördern und mit der Einübung solcher Sehkraft den Geist zu verfeinern, zeigt sich auch in den Untersuchungen von Zeno, die uns das Phänomen der unendlichen Teilbarkeit und der eigentümlichen Starrheit, die sich in der geometrischen Anschauung darstellt, zutage

gefördert haben. Diese Feinheiten innerer Wahrnehmung waren nicht Erfindungen des Philosophen, der sich etwas erdachte oder phantasierte, was wohl die »objektiv wahrhafte Wirklichkeit« der an sich illusorischen und leeren Gedankenphänomene sein mochte, gleichgiltig, ob nun ein Seelenphantom oder eine Gehirnfunktion oder etwa auch ein lichtscheues, mit den tückischen Hintergedanken der philosophischen Tatsachenfälschung lauerndes »Ding-an-sich«. Diese feinen Beobachtungen der Eleaten sind Entdeckungen der positiven Forschung, die im vollen Licht geistiger Wirklichkeit glänzen. Es waren Entdeckungen, die geeignet sind, den Wahn der Armseligkeit und Leerheit solcher Denkfunktion für jeden, der den geistigen Blick auf diese Details richtete, in der Anschauung eines überschwänglichen, unerschöpflichen Reichtums der inneren Bildung aufzulösen.

Der Irrtum liegt bei den Eleaten auch nicht in der Wahrnehmung, daß man mit diesem Reichtum nie zu Ende komme, wenn man seine Mätschen aufzulösen, seine Fülle im Endlich-Bildlichen zu erschöpfen suche, sondern nur im Monismus der Philosophen, der diese Form des »Seins« als die einzige und alleinige behauptet, als die allein ursprüngliche Wirklichkeit an die Stelle aller anderen Erlebnisse setzt und die illusorische Natur und Unmöglichkeit anderer Formen aus der Unvereinbarkeit mit der gedanklichen Seinskonzeption zu beweisen sucht. Es mußte das aber so angenommen werden, denn diese Gedankenform sollte ja eine Existenz nach der Weise der sinnlichen Außenwelt sein und diese verdrängen und ersetzen. Sie konnte nicht unendlich sein, da das Unendliche der Konzentration auf die Unmittelbarkeit des Seins, welches ja den Kern der gedanklichen Wirklichkeit im Sinne des Sinnlich-Existierenden darstellte, widersprach – ohnehin als Fortgehen ins Maßlose, als nie zu Beendendes, als Fortgehen ins Unermeßliche

aufgefaßt wurde, als eine Arbeit, die nie zu Ende zu bringen war, weder in der Ausdehnung, noch in der Teilung. In der Gedankenform lag dagegen dies Unendliche in der Tat schon fertig vor (allerdings nicht als Zusammenfügung aus sinnlich-endlichen Momenten, was ebenso unmöglich ist, wie die Zusammenfügung der Fläche aus Linien in der Geometrie). So läßt sich verstehen, wenn Parmenides sagt, daß das Sein weder endlich noch unendlich sein könne und daß er es mit einer Kugel vergleicht. Es handelt sich eben um ein Dimensionsverhältnis der höheren Lebensform zur tieferen, welches sich nur in einer Funktionsbeziehung, nie aber in einer einfachen Zusammenfügung lösen läßt. Widersprechend ist es allerdings, die Fläche aus Linien zusammenzusetzen. Aber widerspruchlos ist die Evidenz des geometrischen Satzes, der ganz streng für alle möglichen Stellungen des Schenkels des Winkels, also für eine Unendlichkeit gilt. Sehr richtig hatte schon Parmenides erkannt, daß das Sein in diesem Sinne einfach das Sein des Denkens ist, in welchem es gedacht wird: nichts als der seiende Gedanke.

Es muß sich also zeigen, daß all der Phantasterei der Spiritualisten und Materialisten gegenüber, ebenso wie dem tückisch lauernenden Nebel eines Ding-an-sich gegenüber, vielmehr eben diejenigen Eigentümlichkeiten der Denkfunktion, die für moderne philosophische Kritiker die besten Argumente abgeben für die bloß subjektive, das heißt täuschende und illusorische Natur dieser Erlebnisse, uns eben den schönsten Einblick in die ganz eigentümliche wirkliche Beschaffenheit einer Sphäre höherer Wirklichkeit gewähren und sehr wertvolle Daten für eine wirklich positive Geistesforschung. Ebenso durchsichtig wird für uns aber auch die Begründung des Funktionscharakters eines solchen bloß Subjektiven und Illusorischen vom Standpunkt der philosophischen Kritik. Als bloß subjektiv, das heißt bloß unserer Innen-

welt angehörig ist allerdings mit Fug und Recht alles erwiesen, was den Eigentümlichkeiten der tieferen, der sinnlichen Lebens- und Existenzsphäre widerspricht, die von solchem Standpunkt als alleinige Wirklichkeit gilt. Womit aber nur erwiesen ist, daß man auf solchem Standpunkt überhaupt noch nicht dahin gereift ist, höhere Formen des eigenen Innenlebens zum eigentlichen Gegenstand der Forschung zu machen.





Die Materialisten.



s betrachten die Eleaten den innerlichsten punktuellen Kern der Gedankenfunktion, der die Gestalt starrer Identität annahm, als das allein Wahrhafte und Wirkliche. Dagegen drängen Leukippos und sein Schüler Demokritos auf ein gedanklich Anschauliches als die allein

wahrhafte Grundgestalt des Alls hin. Es sei also hier vorerst der Gedankengang dieser Philosophie in seiner ganzen Naivität entworfen, welche von nicht analysierten Gedankenformen, die einfach als dem äußerlich Sinnlichen analoge Existenzen betrachtet werden, ausgeht.

Die Bewegung ist etwas Reales, und zwar schon deshalb, weil das Denken Bewegung ist, Veränderung der Formen und Bilder in sich selbst aufweist, in sich erlebt. Eine Veränderung nun setzt ein Seiendes, mit sich Identisches voraus. Wenn es nur solches gäbe, so wären die Eleaten im Recht und die Welt müßte in starrer Unbeweglichkeit verharren. Da es jedoch eine Bewegung gibt, so löst sich dieser Widerspruch darin, daß die Bewegung die Veränderung der Beziehung des in sich Unveränderlichen, des Seienden zu einander ist. Eine solche setzt also ein Anderartiges voraus neben diesem Seienden, ein Nichtseiendes, welches allein jene Veränderung des für sich Unveränderlichen, bloß mit sich Identischen möglich macht. Dies gegebene, vorhandene Nichtseiende ist der Raum, die Leere, in welcher sich die Gestalten des Seienden bewegen. Die Gestalten des Seienden sind aber selbst Raumerfüllung, das Volle

des Räumlichen, welchem der leere Raum, als das gegebene Nichtfeinende, gegenübersteht. Diese unveränderlichen Grundgestalten des Seienden, die Atome sind also ebenso wesentlich geometrische Raumgestalt, wie der leere Raum, der die Möglichkeit geometrischer Raumerfüllung darstellt. Ihr Inhalt ist aber näher betrachtet wieder nur ein gedanklicher. Daß sie das volle Unveränderliche sind, liegt nur darin, daß sie das starr mit sich Identische, die Dieselbigkeit des Denkens immer in bildlich-anschaulicher, sich äußerlicher Form in sich darstellen. Darin allein besteht auch ihre absolute Undurchdringlichkeit.*) Die Ausdehnung des Atoms, die als irgend eine, noch so feine Größe bestehen bleibt, ist ein Postulat der bildlichen Veranschaulichung. Sie sind, wie Demokrit betont, ganz gleichartiger Natur, einfach, weil ihr ganzer Inhalt nur das anschaulich, bildlich erfaßte Gedankliche ist als mit sich Identisches. Und schon Demokrit kam dahin, wie später Locke diese rein geometrische und rein logisch-geometrische Qualifikation des Seienden als die primäre ursprüngliche Gestalt der Natur von allen Empfindungsqualitäten, wie sie die Sinne bieten, zu entkleiden. Farbe, Ton, Geschmack, Geruch, Härte, Weichheit, Rauheit, Glätte sind nur in der täuschenden Vorstellung, als Trug unserer Sinne gegeben und kommen den Dingen selbst ursprünglich nicht zu.

Es sind also die Atome Demokrits wesentlich geometrische Phantome, die einen Inhalt, die Eigentümlich-

*) Die physikalische Undurchdringlichkeit ist etwas ganz Relatives. Strahlen verschiedener Art durchdringen die Massen schwerer Stoffe. Gegenfeitig zeigen solche Massen ein Gesetz der Erhaltung ihrer Eigentümlichkeiten auch dort, wo sie sich im chemischen Prozeß bis zum vollständigen Verschwinden ihrer physikalischen Eigenheiten »durchdrungen« haben. Chemische Elemente sind nach periodischem Gesetz ursprünglich hervorgehende, variable und im chemischen Prozeß ebenso in groben Umrissen gesetzmäßig reproduzierbare, elementare Funktionsweisen. (Vergl. W. Crookes Genesis der Elemente).

keit des Vollen und Undurchdringlichen nur aus der Gedankenbestimmung der Identität mit sich selbst, des starren Fixiertseins des Bildlichen, wie es sich im Denkkakt darstellt, gewinnen. Alles Sinnliche, alle Empfindungsqualität ist ausdrücklich ausgeschaltet. Diese geometrischen Gedankenphantome, deren einziger Inhalt die Gedankenbestimmung der starren Dieselbigkeit mit sich ist, diese in sich leblosen und wirkungslosen Formen werden jedoch als die ursprüngliche wahrhaftige Wirklichkeit der physischen Natur der Sinnenwelt vorausgesetzt.

Ist das Wirkliche ein wesentlich Tätiges, so sind die Atome der Materialisten als ein sich Untätiges, als die Position des unveränderlich Seienden, etwas, was sich als der Tat in der Betätigung nicht Gegebenes erweist. Die Atome sind also in der Tat ein ebenso Leeres und Nichtseiendes, wie der leere geometrische Raum, in dem sie sich bewegen. Ihre einzige Qualität, ihr einziger Inhalt ist eben die tautologische, inhaltslose Gedankenform der unveränderlichen Dieselbigkeit mit sich. Aber eben das Was, der Inhalt, der mit sich identisch sein sollte, fehlt in der Tat, fehlt mit der Ausschaltung aller inneren Tätigkeit und Wirksamkeit. Er ist bloß gemeint, da etwas Ähnliches wie die sinnliche Wirksamkeit und Wirklichkeit des Lebens und Erlebens, wie es in den zweidimensionalen Wahrnehmungsbildern oder auch den tieferstehenden eindimensionalen oder punktuellen sinnlichen Erlebnissen gegeben ist, zu höchst aber in dreidimensionalen Phantomen und bildlich konkreten Erkenntnisbildern im Hintergrund des rein Logischen und Geometrischen hier allerdings vorwebt, so daß die Atome chaotisch als die Wirklichkeit des Sinnlich-Bildlichen gedacht werden. Aber eine solche sinnliche Wirklichkeit des »Materiellen« wird sogleich niedergeschlagen wie ein Nebel, wenn er emporsteigend, in eifige Luftregionen des Gedankens gerät. Der Wider-

spruch, der im leeren Raum als einem nichtseienden Seienden gegeben ist, liegt daher näher betrachtet beim Atom ebenso vor. Diese Gestalten haben ihre Wirklichkeit, ihre Existenz also nicht in der Welt der Sinne, in der Natur, sondern in der Gedankenfunktion, im eisigen Äther der geometrischen Raumanschauung. Ihre Formen erweisen sich bei näherer Zergliederung als Universalfunktionen, als Unendlichkeitsgestalten, die nur für den oberflächlichen Blick und das unentfaltete Selbsterkennen in der Weise endlich sinnlicher Formen als eine Wirklichkeit, die dem Sinnlichen, der physischen Natur entspricht und ihr wahrhaftes Sein darstellen soll, vorschweben, denn nur die Gedankenanschauung gestattet bei der unendlichen Feinheit ihrer Varianten die Ausgestaltung möglichst genauer Nachbilder für das Naturerkennen. In der Tat schimmern auch so nur die unteren Fassaden, die unteren Begrenzungen einer Funktion von höherem Dimensionscharakter hervor und ist der Gedanke dieser Edelstein, dessen untere Grenzflächen so den Schein der Grundwirklichkeiten der physischen Natur annehmen. Versuchen wir daher in der Analyse dieser Gedankenform diesen Hintergrund der Intellektualität zu entschleiern, zum klaren Bewußtsein zu bringen!

Der geometrische Raum stellt sich uns als Inbegriff der Möglichkeit der Erfüllung durch die verschiedensten, überhaupt möglichen bildlichen Formen dar. So wie das Dreieck alle möglichen Dreiecke bedeutet, so bedeutet der geometrische Raum den Inbegriff aller möglichen Varianten von Formen, die eben, weil keine dieser Formen in diesem Ozean der in Eins projizierten Formen gesondert hervortritt, als Absehen, als Abstrahieren von Allen, als das Nichtsein aller, als die vollendete Leere erscheint. Der geometrische Raum wird dem ungeachtet objektiviert, in ähnlicher Weise wie ein äußerer Gegenstand erfaßt, weil die höheren bildlichen und überbildlich univervellen Funktionen in ihrem Kreise

notwendig auf punktuelle Formen der Funktionsweise, von denen das flächenhaft und dreidimensional Bildliche und das höhere Überbildliche der Funktion ausstrahlt, bezogen ist, welche tieferen Grenzformen so die Rolle zentraler Subjekte spielen. Doch ruht die Aufmerksamkeit hier ganz am Peripherischen, Bildlichen, so daß dieses als Wesenloses, Subjektloses erscheint. Da auch alle möglichen Weisen der Begrenzung in solcher eigentümlich chaotischen Form ineinander projiziert erscheinen, so erscheinen alle bestimmten Weisen der Begrenzung gleichmäßig, unterschiedslos versenkt in diesem Ozean der Intellektualfunktion und der Raum somit als Aufhebung aller Grenzbestimmung, als das Kontinuierliche. Hinter welchem Kontinuum aber dann doch wieder die unbegrenzte »Möglichkeit« der Varianten der Begrenzung als die unendliche Teilbarkeit des geometrischen Raumes hervorschimmert, wobei man in der Regel vergißt, daß das Mögliche in seiner Überfülle ein innerlich Wirkliches darstellen muß, sofern von ihm gewußt wird.

Was hier jedoch im Vordergrund des Bewußtseins steht, ist das dreidimensional Phantomartige, als dessen untere Begrenzungen das Flächenhafte, Lineare und Punktuelle zur deutlich bewußten Geltung und wissenschaftlichen Detaillierung in den Gesetzen der Variationen dieser Bestimmungen der Anschauungen in der Geometrie gelangt. Bloße Vorstellungen, Bilder der Phantasie, die auch stets einen konkret sinnlichen Charakter tragen, sind nun bei aller Maßlosigkeit, zu welcher sich ihre Varianten aufschwingen mögen, doch endlicher Natur, sowohl ihrer Gliederung wie auch ihrer Ausdehnung nach. Darum sind Atome über die Grenzen der Phantasieanschauung hinaus nicht weiter zu teilen. Im Atom kommt das Sinnliche als noch verborgener Funktionsuntergrund zur Geltung. In der geometrischen Anschauung dagegen liegt der Inbegriff aller möglichen Formen der entsprechenden Reihe und in der Geometrie überhaupt

der Inbegriff aller möglichen Formvariationen bildlicher Art schlechthin vor. Der geometrische Raum ist daher auch ebenso der unendlich teilbare, wie der unendliche Raum, der Raum, dessen Mittelpunkt der Funktion nicht, wie in der Vorstellungs- oder Phantasiefunktion an irgend einer beliebigen Stelle, wie es der endlichen Funktionsweise zukommt, gegeben ist, sondern allüberall vorhanden ist. Der Phantasieraum hat daher als endlich-sinnliche Funktion sein im Endlichen gegebenes Zentrum; der geometrische Raum dagegen ist kosmozentrisch. Dieser Raum ist durchleuchtet von dem inneren Licht, mit Fichte zu sprechen, mit dem Sehen eines allgegenwärtigen Auges, welches all die Formen seiner Unendlichkeit allüberall vereinigt und in diesem Tiefengrund seiner Uner schöp flichkeit, die sich an jeder Stelle dieses kry stallhellen Bodens auftut, gewissermaßen die Fernsicht in seine Unendlichkeit gestattet. So daß es eigentlich dieselbe unteilbare Unendlichkeit ist, deren zwei Seiten sich nur in der unendlichen Größe über aller Größe einerseits, der unendlichen Feinheit und dem unendlichen Reichtum der Formen andererseits auftun.

Es würde jedoch das eigentümliche ätherische, qualitätslos und unsinnlich erscheinende Hervorschimmern von Grenzen ins Unendliche nicht zeigen können, wenn wirklich im letzten Grunde keinerlei qualitativer Unterschied in dieser Anschauung gegeben wäre. Wenn Hegel daher die Quantität als aufgehobene, also ebenso negierte wie inbegriffene Qualität sehr scharfblickend bestimmt, so hat das näher den Sinn, daß im Tiefengrund, in der letzten Zergliederung auch des geometrischen Raumes eine der grenzenlosen Feinheit der ganzen Funktionsweise entsprechende ebenso unbegrenzt reiche und feine Abstufung qualitativ verschiedener Formationen sich birgt. Diese sind nur dadurch »aufgehoben« und im Schatze der Universalfunktion, in dem himmlischen Edelstein, den wir eben Gedanke nennen, aufbewahrt, daß sie

in der grenzenlosen Fülle ihrer Entfaltung, die alle Phantasie unendlich übersteigt, in gleichmäßiger Weise inbegriffen und verfenkt und in eins projiziert erscheinen im kosmozentrischen, allgegenwärtigen Schauen des geistigen Auges. So daß sie nur in ganz feinen Tönen, dem Irifieren eines Edelsteines gleich, hervorschimern, wenn bestimmte Formen aus dieser farblosen Kryftallhelle, in der, wie in der Ineinsprojektion physischen Lichtes gleichfalls alle Farbtöne und alle Empfindungsnuancen verschwinden, hervortreten. Das Graduelle der unendlich möglichen, feinen Übergänge und Nuancen, die zwischen zwei bestimmten Tönen von Blau oder Rot denkbar sind und die gleichfalls keine Vorstellung zu erschöpfen vermag, wird also im Qualitätslosen und eigentümlich Farblosen rein quantitativer Formbestimmungen des geometrischen Schauens oder des mathematischen Bewußtseins überhaupt ebenso inbegriffen, wie die verschiedenen möglichen bildlichen Formgrenzen als solche; ja diese nur auf Grund irgend einer fein durchschimmernden qualitativen Bestimmtheit.

Aus dem Boden der sinnlichen Bestimmtheiten, der sinnlichen Anregungen aber faugt das im geistig werdenden Individuum ebenso wie in der werdenden Menschenart in ganz schwacher Intensität gegebene univervelle Funktionieren seine eigentümlichen Kräfte, der keimenden Pflanze gleich, die ihre Wurzeln in die Erde sendet, um von da aus Säfte emporzuzaugen. Es wird also allerdings die Richtung und gewissermaßen der Inhalt des Funktionierens der individuell gegebenen Univervalfunktion vorerst durch den Charakter und den Inhalt dieser Anregungen aus den Tiefregionen, aus dem Sinnenleben bestimmt. Was hinzukommt ist aber der Unendlichkeitscharakter, die Entfaltung der gegebenen Anregungen zu einem unendlichen Reichtum der Ausgestaltung, wie er eben der eigentümlichen in ihrer Grundanlage unendlich feinen und unendlichen

Funktionsphäre entspricht. In ähnlicher Weise, wie die Ätherwellen, die ein Gestirn erregt, der chemischen Beschaffenheit der anregenden Stoffe entsprechen, aus denen das Gestirn besteht, so auch hier die eigentümliche qualitative Färbung und Richtung und Stimmung der Gedankenfunktion, den sinnlichen Anregungen, von denen sie unmittelbar angeregt erscheint. Aber so wie die kugelförmigen Schwingungen des physischen Äthers eine ganz eigene Funktionsphäre bedeuten neben den Kraftzentren, die wir als wägbaren Stoff bezeichnen, und dieses Strahlenmeer nicht in die Enge der Körpergestalt des Gestirnes eingeschlossen sein kann, so auch hier. Nur daß der Strahlenkreis, der hier in der Denkfunktion vorliegt, die in der mathematischen Anschauungsform sich zu eigentümlich qualitätslosen Formen sublimiert, ein unendlicher und kein bloß endlicher ist. Da die sinnlichen qualitativen Grundelemente in dem Maß, als wir in dies Licht der Allheit des Geistigen emporsteigen zum Differentialen, zum Verschwindenden werden, wenn sie auch in irgend einer Form vorausgesetzt werden müssen, so leuchtet dies hohe Licht des Gedankens dem Blindgeborenen in gleicher Weise, wie dem der im Gesichtssinn derzeit eine Anregungsquelle für die Denkfunktion besitzt. Aber nur dadurch, daß dieses unendliche Sicherheben über alle dreidimensionalen Maße, welches sich somit als höhere Dimensionsfunktion über demselben legitimiert, auch die Formen des dreidimensionalen und der noch tieferen Dimensionsgrenzen als die eigenen unteren Grenzen an sich trägt, wird eine Funktionsgemeinschaft solcher höheren Funktionsweisen mit dem Leben und Erleben der tieferen, der sinnlichen überhaupt möglich, und löst sich in der Lehre von den Dimensionsabstufungen der Funktionen des absoluten Universum das Problem der Lebenseinheit des unendlich, des fundamental Verschiedenen: das Problem der Erkenntnis.

Diese ins Unendliche sich dehnende Sphäre des kosmozentrischen Schauens, den geometrischen Raum erlebt der Mensch, sofern er von ihm weiß, notwendig in seiner Innenwelt. Da er aber dieselbe nur sehr schwach belebt findet, die Sinnliche dagegen sehr intensiv, so erscheint ihm dieselbe entfremdet, als eine ätherisch dem Nichtfein gleiche, inhaltsleere Sphäre der Unendlichkeit, deren Gestaltungen, obschon sie in Wirklichkeit in dem Kreis innerer Erlebnisse gegeben sind, gar nicht als Wirkliche, sondern als bloß Mögliches, als das unendlich Mögliche der Gedankenvariation erscheinen. Bloß möglich und nicht wirklich erscheint dies Unendliche in bezug auf das Sinnlich-Wirkliche, auf welches es in der Funktion einheitlich bezogen, doch in welchem es nicht verwirklicht ist. Da jedoch die Funktion zur Bildung der Erkenntniswelt dem Menschen notwendig erscheint und alle sinnlichen Wahrnehmungen und im ferneren Umkreis auch alle Phantome, alle Erkenntnisbilder, die sich in der Gestalt dreidimensionaler Phantome ausgestaltet hatten, nur in ihrem Lichte und mit Hilfe dieser Funktion ihre endgiltige Ausgestaltung gewannen, so gewinnt dieser höhere, der gedankliche Funktionskreis in solchem Bezug auf das Zwei und Dreidimensionale denn doch wieder, auch abgesehen von den eigenen subjektiven Funktionszentren des höheren Funktionskreises selbst, die Bedeutung eines Wirklichen, eines Realen. Es gewinnen die drei- und zweidimensionalen unteren Grenzen oder Momente dieser Unendlichkeitsfunktion in diesem Bezug auf solche Erkenntnisbilder der vorerst in der Phantasiefunktion hergestellten dreidimensionalen Funktion einen eigentümlichen Schein von Wirklichkeit, der dann doch mit dem ursprünglichen Grundton der Funktion kontrastiert, die als bloße Verneinung aller möglichen Formen solcher dreidimensionalen Gestalten (und ihrer unteren Dimensionsgrenzen) als ein Nichtseiendes erscheinen muß, als die absolute

Leere des geometrischen Raumes. Es erklärt sich so aus diesem eigentümlichen Funktionsverhältnis einer höheren unbegrenztbar, ja unendlich reichen Funktion, die aber diese ihre Fülle ihrer Grenzmomente in einem großen Inbegreifen ebenso überall als Differentiales, Verschwindendes in ihrer Unendlichkeit wie in einem Abgrund verfenkt, der eigentümlich widersprechend erscheinende Charakter der geometrischen Raumanschauung, die als seiend und doch wieder als nichtseiend erscheint.

Als innerster subjektivster Kern des Lebens erscheint so das sinnlich-leibliche Sichempfinden von punktuellen und triebartigem, linearem Charakter. Über diese Enge hinaus streben schon zweidimensionale Bilder, die jedoch erst mit Hilfe der Phantasie zu einer bildlichen Außenwelt, einer dreidimensionalen Welt konkret sinnlicher Erkenntnisbilder ausgestaltet werden, wie sie auch schon das höhere Tier herstellt. Als fernere weiteste Sphäre über alle Weiten produktiver Phantasie hinaus zieht nun die logisch-mathematische Funktion ihre Kreise der Unendlichkeit. Sie erscheint von diesem Gesichtspunkt aus, diesem Kerne der sinnlichen Erlebnisse dem Kern der Subjektivität gegenüber als das Objektivste und in dieser ursprünglichen naivsten Fassung auch als das Äußerlichste, als das, was ganz außer den Kreis des hier ins Sinnlich-Bildliche fallenden zentralen Ich fällt, als die demselben völlig entfremdete Außenwelt: als der Raum der Welten, der sich da über alle Gestirne hinaus dehnt.

Im Ausbau der Bilderwelt der Erkenntnis müssen aber deren Gestaltungen schon auf Grund der Phantasiefunktion in unbestimmte Weiten außer den Kreis der bildlichen Individualität fallen, ja schließlich für das durch die logische Funktion kontrollierte und ausgebaute Weltbild in so ungeheure Weiten, daß sie sich immer mehr der deutlichen Vorstellung entziehen und nur mit Hilfe logischer Maßbestimmungen festgestellt werden. Sofern

nun demungeachtet solche Gestaltungen der Erkenntniswelt auf Grund sinnlicher Daten ausgestaltet, in die sinnliche Außenwelt fallen und als deren Realitäten gelten, so erscheinen solche sinnlich-bildliche dreidimensionale Erkenntnisbilder hinausprojiziert in die Weiten des geometrischen Raumes, des eigentlichen absoluten Weltraumes. Hier aber erscheinen sie, im Gedankenlicht bestimmt, von ihm gewissermaßen durchflutet, von ihm absorbiert, in ihm erstarrt, in Formen gewandelt, die zwar mit einem letzten Rest sinnlicher Bestimmtheit, mit einem Nachklang an dieselbe, den Anspruch erheben, als so etwas wie eine sinnliche Wirklichkeit oder sinnliche Natur zu gelten. Aber eigentlich doch in Gedankenphantome gewandelt, die ihre Realität nur in der toten Identität mit sich selbst, mit dem reinen gedanklichen Sein, das allen Wandel und alle Wirkbarkeit in sich ertötet ist mit aller Sinnlichkeit, gewahrt sieht. So erstarrt im Gedankenäther in einer Kälte, gegen die die -273.7 Grade des absoluten Nullpunktes des physischen Weltraumes wie laue Frühlingsluft anmuteten, stellen die Atome Demokrits nicht mehr eine sinnliche Wirklichkeit, sondern nur das *caput mortuum* einer solchen, den schlechthin starren toten Stoff, die Materie als reine Gedankenform dar, die denn doch der ursprünglich vom Naturerkennen ausgehenden Tendenz der Philosophie gemäß die ursprüngliche Wirklichkeit der äußerlich sinnlichen Natur bedeuten soll.

Die Atome des Materialismus präsentieren sich als Ewigkeitsgestalten. Nebensächlich ist hier für uns, in welcher Weise sich Demokrit die Weltbildung vorstellte, wie er sich sein Weltbild des physischen Alls in seinem genetischen Werden dachte, wie er aus dem Aufsteigen der leichten und dem Sinken der schweren Atome und den durch Seitenbewegungen bewirkten Wirbeln sich das Entstehen von unzähligen Welten erfann. Interessant ist hier nur, daß er sich diese Bildung ganz mechanisch,

nur in der in der gedachten Weise durch Eigenschaften und Formen der gröberen oder feineren Atome reguliert, also durch keine ordnenden psychischen oder intelligenten Kräfte beeinflußt, durch das ganz blinde Wirken der räumlichen Kombinationen solcher Atome dachte. Damit werden die letzten Reste der mythischen Weltanschauung, die menschliche Gemütsregungen, Neigungen und Strebungen (so scheint es sich noch bei Empedokles zu verhalten, der aus der Elemente Lieben und Hassen sich seine Welt aufbaute) vollends beseitigt. Diese Arbeit aber vollzieht das logisch-mathematische Denken.

Menschenähnliche und tierähnliche Gemütsregungen können nicht ohne die mehr oder weniger deutliche Voraussetzung eines menschenähnlichen oder tierähnlichen Intellektes, also höherer bildlicher Gesamtschauungen stattfinden. Um etwas zu lieben oder zu hassen, muß dem Liebenden oder Hassenden der liebenswerte oder verabscheuungswerte Zustand des Ändern irgendwie im Kreis seiner Innerlichkeit voranschweben und so anziehend oder abstoßend wirken. Die elementarsten Zustände des Lebens erscheinen aber als ein Punktuell, in welchem sich nur der eigene Zustand der Innerlichkeit verwirklicht, doch stellen sie noch kein abbildendes und nachbildendes Erkennen eines Ändern, welches schon eine Funktion der Erinnerung wäre und dem organischen Leben angehörte, in sich dar. Ein dieser innerlichen Isoliertheit der primitivsten Lebensformen entsprechendes Schauen resultiert aber, wie wir gesehen, eben in der hochstehenden, der universonellen Funktion der Gedankensphäre dadurch, daß dort alles das, was tieferen Lebensformen oder Anschauungsweisen entspricht, vorerst als differentiales Moment der eigenen Totalfunktion und als vollständig gebunden in ihr erscheint, ohne einen Charakter der Selbsttätigkeit oder Selbständigkeit. Es ist die beliebige dreidimensionale Gestalt z. B. nicht als der sinnlich

konkrete Lebensakt, wie er im phantomartigen Bilde erscheint oder etwa in der gestaltenden tierisch organischen Betätigung der Phantasie gefaßt, sondern es schimmert durch die beliebige Gestalt der Inbegriff aller Möglichkeiten der Umgestaltung und Bewegung, der unendliche Gegensatz hervor, in welchem allein diese Gestalt in logischer Unterscheidung von Allen und auch im Inbegreifen Aller als dieser bestimmte Fall denkender Anschauung, als Form des Denkens, welches ein Unteilbares, Eines ist, logisch bestimmt ist. In diesem Inbegreifen ist es daher erst in eigentümlicher Weise auch zugleich auf's schärfste geschieden und unterschieden von Allem. Es ist dieses logisch-mathematische Abcheiden und Trennen zwar etwas fundamental von dem elementarsten Leben punktueller Lebensformen zu Unterscheidendes. Es unterscheidet sich fundamental von der eigentümlichen Isolierung der Innerlichkeitsmomente, die sich auch bei allem Zusammenhang physischer Funktionen zeigt, der in der Verbindung mit linearen und flächenhaften – mechanischen und physischen – »Kräfteformen« eintritt. Aber es zeigt sich doch eine eigentümliche Übereinstimmung in der Anschauungsweise, weil höhere Formen als Dimensionsformen alle tieferstehenden in ähnlichen Formen ihrer unteren Dimensionsgrenzen reproduzieren, so daß eben diese hohe, die logische Funktionsweise die eigentümliche Wirkung hat, auf dies Elementare des Lebens indirekt zurückzuführen und die Naturanschauung auf ihre einfachsten primitivsten Formen zurückzuleiten, die Natur der anthropomorphen und tierähnlichen Verkleidungen, in welchen sie im mythischen Bewußtsein sich präsentiert, zu entkleiden. Es erfolgt diese Ernüchterung im logischen Prozeß dadurch, daß die logische Form die in der Phantasiefunktion noch im Wogen des Bildlichen in Eins verschlungenen tieferen Grenzbestimmungen in der wunderfamen durchdringenden Klarheit, die dieser

höheren Funktion zukommt, scharf abscheidet. Diese Abteilung erfolgt aber nur im Kreise eines univerfellen Zusammenfassens. Es erfolgt also hier dieser Prozeß der Ernüchterung und des Zurückgehens auf das wirklich Elementare und Primitive der Natur vorläufig nur um den Preis der eigentümlichen chaotischen Verwirrung dieses Einfachsten und Niedrigsten mit den hohen Formen des univerfellen, des logisch-mathematischen Funktionskreises des Denkenden. Für uns hat es Interesse, die Ursache jener Übereinstimmung klarzulegen und mit der Darlegung des eigentümlichen sachlichen Zusammenhanges solcher hohen und univerfellen Kreise des Lebens mit den elementaren die Ursachen dieses Irrtums, in welche die Geistesentwicklung des Menschen in ihrem Fortschreiten geraten mußte, zu rechtfertigen und klarzulegen im Erkennen. Es ist also auch nicht eine bloße negative Kritik, die wir Demokrit oder sonst irgend einer Gestalt der Philosophie gegenüber üben, sondern die Überwindung derselben in der Analyse des schauenden, des intuitiven Erkennens. Es ist das der einzig mögliche Weg, auf dem sich uns in der Zerlegung und sachlichen Einheitschauung der Lebensformen der Innenwelt die chaotischen Widersprüche der in einer Lebenseinheit verwobenen fundamental verschiedenen Lebensformen auflösen und die so reinlich geschiedenen Gegenätze doch wieder in einem unteilbaren Lichte im Lichte des Erkennens verbunden erscheinen.

So kommt es, daß der äußerste Gegensatz gegen die hochstehende Schauungs- und Lebensform des Denkens, gegen diese höchste Innerlichkeit sich eben innerhalb derselben in der Form einer absoluten Äußerlichkeit und Gegenständlichkeit, in den Formen eines äußeren Raumes und gegenständlicher, aller Innerlichkeit barer Atome, in der Gestalt eines tiefliegenden differentialen Gegensatzes gegen diese Unendlichkeitsform des Schauens

und Lebens im eigenen Kreise der Denkfunktion darstellt. Da ferner alles Leben des Sinnlichen in dieser hohen Sphäre ohnehin zum differentialen verschwindenden Moment herabgesetzt ist, erscheint in diesen Formen die völlige Verneinung alles Lebens. Andererseits ist aber das Sinnlich-Äußerliche gemeint, die Gedankenfunktion auf dieses bezogen. Es erscheint so wieder, insbesondere für das naive materialistische Bewußtsein das Sinnliche in diesen feinen metaphysisch gedanklich gefaßten Grundgestalten, den Atomen mit den Prädikatendes Gedankens, mit den Prädikaten der schlechthinigen Identität, der Ewigkeit und der Unveränderlichkeit ausgestattet.

Es schimmert aber in diesem Wissen der Gestalt als Ewigkeitsform ein potenziertes organisches Gedächtnis hervor, welches sich übrigens in seiner ursprünglichen positiven Gestalt schon in der Ewigkeitsanschauung zeigt, die im Wissen vom mathematischen Gesetz gegeben ist. Die Gestalt des Atomes wird aber dadurch hypothetisch und chaotisch, zur eigentlich philosophischen Konzeption, daß in ihr fundamental verschiedene Lebenssphären im Sinne derselben Dinglichkeit chaotisch verwirrt sind: sinnlich endliche Sphären der Natur mit der logisch-mathematischen. Die Ewigkeitsanschauung aber umfaßt als das positive Wissen der Geltung der logisch-mathematischen Gesetze, nicht bloß zahllose Zeiträume, sondern als der Inbegriff aller möglichen Zeiten Kreise alles möglichen Geschehens und stellt in der Tat in dieser gegebenen inneren Schauung ein überschwänglich Reiches und Seliges und KrySTALLHelles, das Leben des Vernunftlichtes selbst dar. Dieser Himmelstau des Ewigen erscheint aber hier in der Schauung der Materie des Materialisten gewissermaßen Eis schloßen gleich aus der Ätherhöhe des Gedankens in die Tiefe sinnlich-endlichen Lebens herabgesunken, und führt diese Tiefen des Lebens einer eigentümlichen Erstarrung entgegen.



Anaxagoras.



uf einem andern Wege sucht in genialer Weise ein anderer Denker diesen Bann der anthromorphen mythischen Weltanschauung zu brechen und in der einfachen durchsichtigen Weise mechanischen geometrisch-mathematischen Schauens ein genetisches Weltbild herzustellen.

Dieser Denker ist Anaxagoras.

Von der eleatischen Anschauung ausgehend, daß aus Nichts nicht etwas hervorgehen könne, eine Wandlung des Seienden in das, was es nicht ist, also unmöglich erscheine aufgrund des Identitätsprinzips des Gedankens, welches seine starre Dieselbigkeit überall in allem Leben der Sinnenwelt voraussetzt, in ähnlicher Weise, wie dies die Atomisten taten, nimmt Anaxagoras, da man doch diesen eigentümlichen Wandel von Verschiedenem in Verschiedenes eben im sinnlichen Erlebnis und dessen Qualitäten wahrnimmt, an, daß dieser Wandel sich in der Form einer eigentümlichen Entmischung und Ausscheidung ursprünglich chaotisch miteinander vermischter qualitativ-verschiedenartiger Urbestandteile vollziehe.

Im Gegensatz zu den Atomisten die bloße quantitative, gleichartige Bestandteile annehmen, sind aber diese Urformen der Qualität ins Unendliche geteilte, punktuelle Formen der Existenz, die im ursprünglichen Weltzustand in gleichartiger Vermischung nicht so sehr Dinge als vielmehr im Chaos des Anaxagoras die Samen der Dinge repräsentieren. Diese ungleichartigen Urbestandteile, die Chremata, die den Samen aller Dinge

bilden, werden aber durch Bewegung zur Ausscheidung der gleichartigen Urbestandteile, die Aristoteles als Homoiomerien bezeichnet, veranlaßt. Diese Bewegung nun kann nicht von dem Chaos der gleichartig verteilten verschiedenen Urbestandteile ausgehen, da diese als dies Gleichartige auch überall gleichgiltig in sich beruhen und in Ewigkeit in sich beruhen würden, wenn nicht ein Anderes, ein sich durch sich Bewegendes an sie, die ihrer Natur nur von Außen und durch Anderes bewegt werden können, heranträte.

Dieses Andere nun muß ein durch sich selbst Bewegtes, Selbständiges, Einheitliches sein, welches die Bewegung also nicht von Außen übernimmt, sondern aus sich, aus seiner Innerlichkeit schöpft. Als Einfaches, Selbständiges, Selbsttätiges, durch sich Bewegtes ist es aber einheitliches Sicherfassen und Sichbestimmen, also Wissen und Freiheit der Selbstbestimmtheit, im Gegensatz zur Bestimmtheit der Existenzmomente der qualitativen punktuellen Momente des Chaos, die nur durch Anderes und von Außen bestimmt und bewegt werden können. Dieses Andere der qualitativen Stofflichkeit der Natur gegenüber ist der Geist, der Nous. Es muß jedoch der Geist, um den Stoff bewegen zu können, selbst einen stofflichen Charakter, eine stoffliche Seite an sich tragen. Er muß in sich selbst eine feine zarte Stofflichkeit sein, deren Grundqualität aber das Denken ist.

Der Einblick in die Natur des Denkens läßt uns die ganze Genialität der Fassung des Anagoras so recht leuchten. Wenn sich für unsere Analyse das Denken als Akt der Unendlichkeit darstellt, so ist es eben jenes Große über aller Größe, das nichts außer sich hat und somit im Kreise seiner Lebenseinheit sich selbst bestimmt und durch nichts Äußeres bestimmt werden kann, ursprüngliche Innerlichkeit ist, die in ihrer Ewigkeitsgestalt, wie sie Anagoras schaut, in sich beruht. Damit ist sie als das Univerfelle, das alle Formen der Möglichkeit

in feiner Einheit in sich begreift, zugleich die Freiheit selbst; nicht die Freiheit der blinden Willkür allerdings, sondern die durch ihre logische Natur in sich bestimmte Freiheit.

Die Bewegung, die vom Geist als dieser ersten Energie und in Übertragung dieser Energie gleichsam an die träge sinnliche Welt herantritt, erscheint bei Anaxagoras in ihrem ersten Stadium als unendlich schnelle Bewegung, die von einem Punkt ausgeht. Damit beginnt die große Scheidung der Qualitäten und gruppiert sich das Dichte zum Dichten, das Dünne zum Dünnen, das Helle, Dunkle, Feuchte, Trockne zum Verwandten und schließlich alle qualitativen Grundelemente zu dem Gleichartigen in den zahllosen Wirbeln, die der erste gewaltige Wirbel erregte. Je länger dieser Prozeß der Entmischung dauert, der aus dem Chaos eine geordnete Welt des Kosmos auf rein mechanischem Weg schafft, desto langsamer wird die Bewegung, die aber erst dann zum Stillstand gelangt, wenn die große Zerteilung der Stoffe im Weltall vollendet sein wird. So lange aber diese Bewegung im Gange ist, sehen wir den göttlichen Nous selbst in all den Formen, und vornehmlich in den lebendigen Formen, in Pflanzen und Tierformen und in der vollendetsten Weise in dem Menschen in den Prozeß des Weltgeschehens verfenkt. Hier leuchtet ein, daß das Punktuelle des Nous zugleich ein Univerfelles, Allgegenwart bedeutet. In diesen Formen allen erscheint seine göttliche Natur eingengt und beengt. Wenn aber nach der Vollendung der großen Verteilung, nach der Herstellung der allgemeinen Harmonie der große Friede eintritt und der Nous sein Werk der Weltgestaltung vollendet hat, wird er wieder in sich zurückkehren, in ewiger Harmonie wieder nur in sich kreisend, wie vordem, ehe er in den Weltprozeß eintrat.

Interessant ist für uns Moderne das Anklingen dieses

griechischen Bildes von dem Weltprozeß, mit dem schließlichen Stillstand aller Bewegung, an das Gesetz der Entropie im modernen Naturerkennen.

Aristoteles hat übrigens die Philosophie des Anagoras mit Recht als ein großes Erwachen nach den mannigfachen Träumen der früheren, an das bloß Sinnlich-Bildliche gefesselten Naturphilosophen begrüßt. Es ist das deutlich bewußte Unterscheiden des Geistes als eigentümlicher Universalfunktion im Gegensatz zum Sinnlich-Endlichen der Natur ein großer Schritt auf dem Wege des Selbsterkennens. Es bleibt das Große dieses Schrittes bestehen bei all der naiven unmittelbaren Anknüpfung geistiger Tätigkeit an das Physische, wie sie sich bei Anagoras darstellt und bei der ganzen halbnaturalistischen Fassung, in der sein Nous noch erscheint.





Empedokles.



in Denker von mystischer Tiefe reiht sich hier an, der von sinnlich-materiellen Grundlagen ausgehend nach den höchsten Sphären, die sich selbst über der Krystallsphäre der logisch-mathematischen Funktionsregion erheben, emporringt und in diesen Höhen über allen Höhen den Urquell sucht, aus welchem Welten und Wesen hervorgehen.

Empedokles vereinigte in sich den »Physikus«, den Arzt mit dem Sühnepriester und Propheten; und in der Ausübung dieser Berufe zog er durch die griechischen Städte Siziliens und Italiens. Der religiöse Beruf ist bei ihm mit dem des Mannes der Wissenschaft vereinigt, der die Geheimnisse des Organismus und der sinnlichen Dinge ebenso zu ergründen unternahm, wie die höchsten Mysterien des Alls und all dies in einer großen Anschauung zu verschmelzen strebte.

Empedokles geht wie seine Vorgänger von den vier Elementen der Antike aus. Es sind das keine chemischen Elemente im modernen Sinne, sondern Symbole von Urzuständen, von dem was wir Aggregatzustände nennen möchten, in erster Linie aber im tieferen Hintergrund der Betrachtung, in welchem die Elemente zu Urformen aller Wesen werden, Symbole dieser Grundformen alles Lebens selbst. Die Erde wird so zum Symbol des punktuellen Kraftzentrums, der nulldimensionalen Sphäre; das Feuer, dessen strahlende Wärme uns ebenso im Licht der Gestirne, vornehmlich der Sonne entgegentritt, zum Symbol des Linearen, der schaffenden, umbildenden

Kraft; das Wasser erscheint als Symbol des Flächenhaft-Funktionierenden; die allerfüllende Luft schließlich als Sinnbild des Dreidimensionalen. Die Anschauung dieser Urformen des Seins und Bewußtseins ringt beim antiken Menschen nach bildlicher, sinnlich-dinglicher Darstellung.

Eine ebensolche intuitive Wahrnehmung ist die der Polarität, der ursprünglichen Gegenföglichkeit alles Lebens und aller Wirksamkeit, die durch alle Lebensformen hindurchzieht. Die eine dieser Tätigkeitsformen geht nach der Tiefe, auf Scheidung und Trennung; die andere nach Oben, nach inniger Verschmelzung der Tätigkeitsmomente, die sich schließlich in höheren Einheitsformen der relativ gefonderten punktuellen Momente, in höheren Dimensionen, die immer mehr die zusammenfassende Einheit des Lebens in sich darstellen, manifestiert. Als Formen, die die Fülle der tieferen Lebensformen in einer solchen Einheit zusammenfassen, sind eben die höheren Dimensionsformen zugleich die Erkenntnisformen der tieferen. Die höhere Form des Lebens ist, da sie nur als höhere Dimensionsstufe möglich ist, zugleich auch die höhere Form des Erkennens, sofern sie sich in ihren eigenen oberen Grenzbestimmungen entfaltet hat.

Diese gegenföghlichen Tendenzen des kosmischen Geschehens bezeichnet Empedokles als Haß und Liebe, der Haß ist das trennende, die Liebe das einigende Prinzip.

Aus der ursprünglichen seligen, göttlichen Einheitsphäre, die alle diese Elemente in sich enthält, geht Alles hervor. Im Weltprozeß überwiegt einmal der Zug des Hasses, der die harmonische Urgestalt alles Seins auflöst in ihre Elemente; einmal der Zug der Liebe, der die Trennung wieder aufhebt. Es steht hier ein großer Gedanke, der des Kreislaufs der ewigen kosmischen Entwicklung aller Formen des Lebens von den höchsten bis zu den tiefsten, vor uns.

Betrachten wir diese mythisch scheinenden Urkräfte

näher, so ist die Liebe, die eine Gestalt mit der andern verbindet, nichts als das lebendige Inbegreifen des Andern in dem Gegebenen, selbst nichts als die aufkeimende Einheitsform, der Drang nach Einheit, der in der Steigerung seiner selbst das Andere in immer höherem Grad in sich erlebt, es vom eigenen Leben und Erleben nicht mehr trennen kann, im Andern sich erlebt. Der »Haß« bedeutet auch nichts weiter als den Drang nach Absonderung von dem Andern, nach Verneinung desselben innerhalb des eigenen Lebenskreises und in der Steigerung dieser Tendenz die steigende Differenziation, Trennung, Absonderung selbst. Es wäre in diesem Sinne tautologisch zu sagen, daß die Liebe vereinige und der Haß trenne. Es handelt sich näher betrachtet gar nicht um äußere mystische Mächte, die an die Gebilde, die Wesen, die Elemente herantreten um sie zu vereinigen und zu trennen, sondern diese Einigung und Trennung vollzieht sich innerlich, in der Liebe und im Haß, in dem eigentümlichen Drang selbst, der die Wesen belebt, ihre eigentümliche Richtung der Lebensform, ihre eigene Innerlichkeit repräsentiert, ihre Liebe und ihren Haß. Was also diese Kräfte mystisch zu machen scheint, ihr innerlicher Charakter eben macht sie zu immanenten Tendenzen und Strebungen der Elemente, der Wesen selbst. Nicht die Liebe einigt, sondern der Prozeß der Einigung, der steigenden Verschmelzung des Verschiedenen, noch relativ Getrennten ist die Liebe selbst; nicht der Haß als mystischer Gott aus der Maschine trennt, sondern die steigende Entfremdung, Abstoßung, Ausfonderung der unterschiedenen Elemente innerhalb eines gegebenen Einheitsystems ist selbst der Haß. Das scheinbar Unwissenschaftliche, Mythische bei Empedokles hat also eine sehr tiefgehende wissenschaftliche Tendenz.

Da die Liebe im Sinne des Empedokles nichts als eben dieser Drang nach Einigung, dieser Prozeß der Verschmelzung des Unterschiedenen, dieses Streben nach

Herstellung der höheren Lebensform ist, so ist die Liebe eine wahllose elementare Macht, nicht aber ein mythologischer Gott, der nach Willkür verfügt. Wenn nach dem Versinken auf die tiefste Stufe, in den Zustand der äußersten Entfremdung und Trennung die aufsteigende Strebung wieder das Übergewicht gewinnt, so sucht die Natur das Unvereinbarste ohne Wahl zu vereinigen, das Sinnlofeste selbst blind auszugestalten, wobei aber nur dasjenige, was wirklich miteinander übereinstimmt und so lebensfähig und zweckmäßig ist, sich erhält. Wir sehen, wie Empedokles einen Gedanken der modernen, organischen Entwicklungstheorie, die Auslese im Kampf um die Existenz antizipiert. Es bleibt so schließlich nur Gleichartiges und miteinander Übereinstimmendes vereinigt.

Es folgt dem Abfall von der Einheit, von dem Urzustand der Liebe, der als höchste Form alle »Elemente«, alle unteren Formen in sich begreift, das Leid und der Jammer tieferer Stufen der Existenz ebenso wenig als äußere, rächende Verfügung eines Gottes, denn die Zerrissenheit, die Trennung, die Einengung des Abgesonderten, die Abschließung in der Nacht der Vereinfachung ist selbst das Leid, das Elend, die Armut, der Tod in seinen verschiedenen Stufen. Und das Sich-erheben in die Einheit, die in immer höherer Fülle Alles umfaßt, ist selbst die Befreiung aus der Enge, dem Druck, der Finsternis, im Verweben des Ändern im eigenen Lebenskreis, die Überwindung dieser drückenden Äußerlichkeit und das Sich-auffhellen seliger Weiten. Was später Spinoza von der Tugend sagt, gilt auch hier: die Seligkeit ist nicht ein Lohn der Liebe, sondern die Liebe selbst als dieser aufsteigende, verschmelzende, vom äußeren Druck befreiende Drang, so wie der Drang nach Absonderung, Zerrissenheit und Enge, der Haß, das Leid selbst ist.

Die fürchterliche Strafe des Hasses liegt also natur-

gemäß im Versinken, in Zustände der Absonderung, der inneren Zerrissenheit, kurz in niederen Lebensformen, deren Beute nun das Gemüt wird, deren wildes Wogen die zarten Töne der höheren Funktionskreise übertönt. Dieses Tieferstehende, in sich Beengte ist nun das Sinnliche, Natürliche, Tierische. Die von der höchsten Einheit abgefallene Seele wird demnach in die Tiefe, auf die Erde verwiesen, wo sie in verschiedenen Körpergestalten verkörpert erscheint, die sogar den untermenschlichen Stufen des Lebens angehören. Das malt sich nun Empedokles, der sich hier dem Pythagoras und den Ägyptern anschließt, in der Gestalt der Metempsychose, der sogenannten Seelenwanderung aus. Empedokles spricht davon, daß er ein Strauch, ein Vogel, ein Fisch gewesen, dann ein Mädchen, ein Knabe. Hier wie auch bei den Indern sehen wir jene eigentümliche Verwirrung des sinnlichen Naturlebens mit dem Geistig-Universellen Platz greifen, weil das klare Selbsterkennen des Geistig-Individuellen, der menschlichen Geistigkeit als Unendlichkeitsfunktion noch fehlt. Es wird da ebenso auch das Überindividuell-Geistige, das Göttliche in gleicher Weise in einem verworrenen Pantheismus mit dem Natürlich-Sinnlichen verwirrt. Es wären demnach solche Gestalten des Lebens, in welchem sich das Spezifisch-Menschliche, das Geistige im Sinne eines Universalbewußtseins in keiner Weise ausprägt, auch nicht als Formen der Wiederverkörperungen des geistigen Ich zu betrachten. Auf der naiven Stufe des Bewußtseins aber, auf welcher sich das Griechentum jenes Zeitalters befindet, ist eine solche Verwirrung natürlich. Die Seele soll aber in einem solchem Prozesse vom Bösen endlich gereinigt, wieder in ihren Urzustand der Einheit mit dem göttlichen Leben zurückkehren. Welchen Sinn hat nun diese Reinigung durch solche Strafe? Die Sünde bestand im Drang der Seele nach der Tiefe, näher in ihrer Neigung in Lebenseinheit mit niedrigen

Lebensformen zu treten, ihre eigentümliche Form der Energie in dieser Verbindung einzubüßen, sie in mehr oder minder hohem Maß in die Energieformen niedriger Gestalt, mit denen sie in solche ehebrecherische Verbindung trat, zu wandeln. Diese niedrigen Formen bieten nun, so lange sie selbst in voller Energie tätig sind, einen eigentümlichen intensiven Reiz. Aber als endlich-sinnliche Formen, die in Lebensgemeinschaft mit ähnlichen andern stehen, sind sie in hohem Maß der Veränderung, ja schließlich der Verderbnis und dem Tod geweiht. Der Gewinn, den sinnliche Errungenschaften, sinnliche Genüsse bereiten, endet daher, wo diese Selbstzweck sein wollen, naturgemäß in schweren Enttäuschungen, da solche Formen dem Verderben und Siechtum und schließlich unfehlbar der endlichen Zerstörung geweiht sind. Die »Seele«, die höhere geistige Funktion gerät auf diese Weise in die Lage des verschwenderischen Verlorenen Sohnes, der in Bettelarmut endet. Solche Erfahrungen führen schließlich zum Drang vielmehr in der Unterdrückung und Beherrschung des Sinnlich-Endlichen, Leiblichen, der materiellen Strebungen und in der Erhebung über sie, ihren Energievorrat in die höhere Form der Energie umzuwandeln; in der Verklärung und der Erhebung der eigenen Innerlichkeit, dies Universalbewußtsein zu steigern. Der im Bewußtsein einer erhabenen Pflicht, einer hohen Gefinnung oder Mission dem Leiden, der Verfolgung, dem Mißerfolg und der öffentlichen Mißachtung sich aussetzende Mensch, der also die Güter und Genüsse der Sinnenwelt, die behagliche Sicherheit der Existenz, ja das Leben hingibt, wird in diesem feinem Leiden, das die sinnliche Sphäre seines Lebens oder die Sphäre eitler Phantasie trifft, solche Quellen befehlender Erhebung finden, von denen der in törichtem Taumel der Genußsucht der Machtbegierde, der Ehrsucht und Ruhmsucht befangene keine Ahnung hat. Er wird mit der

Unterdrückung dieser niedrigen, dem Staube oder der windigen eiteln Phantasmagorie angehörigen Funktionskreife aus dieser feiner tieferstehenden Lebensphäre Ströme der Energie zur Kräftigung der höheren auffaugen. Wir verstehen hier die evangelischen Parabeln vom klugen Wechsler und klugen Kaufmann und die Seligsprechung der Trauernden. Wir verstehen es, wenn Shakespeare dieses Gesetz des Wandels und der Erhaltung der psychischen Energie in seinem schönen Sonnet illustriert:

»Drum Seele leb' auf deines Knechts Verlust
Und laß ihn darben, daß dir's besser gehe.
Erwirb dir Himmelsrecht für Sinnenluft,
Nähr' inner dich, auf Außenpracht nicht sehe.
Verzehr' den Tod, daß er dich nicht verzehr'!
Ist tot der Tod, so gibt's kein Sterben mehr.«

(Überf. v. Gelbcke.)

So wie nämlich die feine Tätigkeitsform (wie z. B. die des Lichtes) auch in der Sinnenwelt schon, nicht bloß die in universelle Weiten gehende Tätigkeit, sondern auch die relativ dauernde ist, so erheben sich Lebensformen der Universalität als solche zugleich in den Äther der Ewigkeit. Die momentane Übertönung solcher Formen durch niedrige sinnliche ändert an dieser Dauer höherer Existenzformen so wenig etwas, wie die Umwölkung an der Existenz der Sonne. Empedokles aber befindet sich noch immer auf dem naiven, im Bildlich-Anschaulichen befangenen Standpunkt der Antike, die weder vom streng Universellen noch vom Ewigen eine deutlich bewußte Anschauung hat. Seine »Götter«, seine Formen allinbegreifenden Lebens sind daher nur langlebig, nicht ewig. Man kann diese Fassung auch verstehen, wenn man ins Auge faßt, daß Empedokles seinen Kreislauf der Entwicklung, sein Gesetz der Wandlung in solcher halbbildlichen Weise also im Sinne eines Wandels der Formen, der Gestalten, der Elemente begreift, die er

auch in den höheren Formen nur in einer gewissen äußerlichen Vereinigung und Mischung verbunden sich vorstellte, und nicht im Sinne des Wandels der Energieformen faßte. Diese innerliche Seite klingt bei ihm eben dort an, wo die Modernen ihn am meisten in der mythischen Anschauung befangen glauben, in seiner Lehre von den weltgestaltenden Funktionen der Liebe und des Hasses. Und hier, von der Seite dieser Innerlichkeit hat Empedokles wieder die kindliche äußerliche Anschauungsweise des mythisch-theologischen Bewußtseins in einem Maße überwunden, womit er weit über die meisten seiner Nachfolger in der Antike (es sei nur auf Aristoteles hingewiesen) hinausgeht.

Es stellt sich nämlich das Göttliche im ewigen Kreislauf hier genetisch immer wieder her aus der Vereinigung der Elemente, so wie es sich in der niedersteigenden Phase in ihnen auflöst. Die Gottheit des Empedokles erscheint damit sozusagen in den allgemeinen genetischen Naturprozeß hineingezogen. Bei den Modernen finden wir einen Anklang an solche empedoklische Anschauungen in den Grundideen von Philipp Mainländer, der die Welt aus der Selbstauflösung der ursprünglichen seligen göttlichen Ureinheit ableitet. Die Anschauung des Göttlichen gipfelt bei Empedokles in Apollo, von dem er sagt: »Man kann ihm nicht nahen, nicht mit Händen ihn erreichen; nicht ragt ihm ein Haupt über den Gliedern, nicht laufen zwei Arme ihm vom Rücken herab, nicht Füße, nicht schnelle Knie, nicht die Scham; sondern er wurde nur heiliger und unaussprechlich großer Geist, der die ganze Welt mit schnellen Gedanken durchheilt.« Neben Apollo, dem Repräsentanten des Alllichtes des Gedankens, kommt auch noch Aphrodite, die Göttin der Liebe, bei Empedokles zur hervorragenden Geltung, »als Gottheit, die jeder kenne, aber niemand als kosmisches Prinzip.« (Vergl. Nietzsches Darstellung im Bd. X S. W.) Empedokles

heiligt daher auch das Geschlechtsleben als Vorstufe jener höchsten göttlichen Einigung, als Myſterium, geweiht der höchsten Einheit. Sehr zutreffend iſt auch die Anſchauung von Empedokles, daß Gott nur ſich ſelbſt als die Einheit und Liebe kenne, keineswegs aber das ihm Ungleiche, das Leben im Streit, die Vielheit der Dinge, inſofern, als die Bilder dieſes Gegenſatzes allerdings in dem Reichtum der allumfaſſenden Einheit inbegriffen ſind, aber hier beherrscht ſind von der übergreifenden ſeligen Einheitsform. Dem Mythologiſchen, der Faſſung des Göttlichen als Gott aus der Maſchine, hat ſich Empedokles dadurch entzogen, daß bei ihm das Göttliche aus der Tätigkeit der Liebe genetisch hervorgeht und eigentlich in dieſer Tätigkeit beruht und beſteht, ſo daß er dieſe koſmiſche einigende Macht ſelbſt als Gott bezeichnet.

Im Göttlichen iſt der Verſchmelzungsprozeß der getrennten Elemente und Weſen in einem allinbegreifenden, überkoſmiſchen Leben nur vollendet. Erſcheint ſchon der Menſch als hohe Stufe des Lebens im Sinne des Empedokles als etwas Göttliches, ſo geht der Drang der Liebe dahin, den geliebten Gegenſtand, der in dem Maße liebenswert erſcheint, als er in ſich Allgeſtalt, überſchwänglich Reiches, das ſich in einer harmoniſchen Einheit verwob, inſofern er Geiſt iſt, im Bewußtſein mit ſich, mit dem Schauen der eigenen Selbſtheit des Schauenden zu verſchmelzen, in einer höheren, in einer überindividuellen Einheit. Dieſes Streben nach dem Überindividuellen, welches allerdings noch unerreicht, ſchon in der individuellen Liebe, in der Liebe zur beſtimmten einzelnen Individualität als ſolcher vorſchwebt, findet ſeine ſelige Erfüllung dort, wo für jedes geiſtige Individuum, im Triumph der Liebe, alle dieſe Schranken der Individualitäten durchbrochen hat, wo in jeder einzelnen ſich, in einer Glorie ohnegleichen, der Strahlenkreis Aller ebenſo verringert, wie der Inbegriff aller

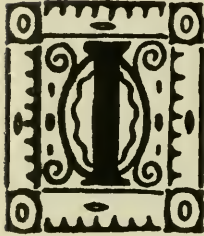
möglichen Bilder in dem geistigen Individuum als folchem.

Der große empedokleische Gedanke, mit welchem er weit über sein Zeitalter hinausleuchtet, ist die Fassung des Göttlichen als die Einheit alles Liebenden. Wir sehen daher, wie die Erkennenden späterer Zeiten, bis in das Mittelalter hinein, in Kommentaren und pseudoempedokleischen Produkten, an den großen Seher der Antike anknüpfen (Vergl. meine »Gnosis«, II S. 78). Und es läßt sich das hohe Selbstbewußtsein begreifen, welches den inmitten einer im naiven Bilderglauben versunkenen Welt Wandelnden erfüllt, wenn er sagt: »Nicht ein Sterblicher, sondern ein unsterblicher Gott wandere ich umher«.





Pythagoras.



ndem die Eleaten das Eine als das allein Mögliche und mit sich Übereinstimmende hinstellten und ausfragten, daß es nicht ein Vielfaches, Geteiltes, Sichbewegendes, Begrenztes oder auch in dem Sinn eines Maßlosen ein Unbegrenztes sein könne, so waren damit aber alle jene gegensätzlichen Bestimmungen dem Einen entgegengestellt, also in der inneren Anschauung ebenso inbegriffen und ins Auge gefaßt worden, so daß das Eine immerhin als das Vollendete, Vollkommenste als Ausgangspunkt aber doch eben, wenn man in dieser Entgegensetzung beharrte, auch nur als Einseitiges diesen feinen Gegensätzen gegenüber überhaupt gegeben war. Fassen wir aber diese sich dem Einen, dem mit Sich sich Identischen gegenüber sich entfaltenden Spaltungen und Gegensätze ins Auge, so jedoch, daß sie wieder nur als Spaltungen, Entgegensetzungen desselben, des Einen erscheinen, so wird dies Eine zur Zahlenbestimmung: es steht nicht als bloße Qualität dem Nichts gegenüber, wie das Sein der Eleaten, sondern es entfaltet aus sich dieses ihm Entgegenstehende, indem es sich immer wieder absondert. So wird es zur Zahl im Sinne der Pythagoräer, zu derjenigen Bestimmung der Wahrheit, die erst den vollen Sinn des einen Seins (der Eleaten) ebenso wie der Mannigfaltigkeit der Welt der Dinge in sich entfaltet und so das Truglose, Unfehlbare und Harmonische, die wahrhafte Wesenheit also, die sich hinter der Welt der Sinne birgt, offenbar macht.

Zahlen bestehen aus Einheiten und jede dieser Einheiten erscheint vorerst als daselbe indifferente Eine. Alle Qualität ist in einem Unterschiedslosen aufgelöst: alle Lebendigkeit der Anschauung oder Empfindung, der Abtönung, Färbung, der Spannung erscheint versenkt in einem schattenhaften, grauen Einerlei. Selbst alle geometrische Form erscheint vorerst ganz indifferent. Das Wesentliche ist, daß in dem Eins selbst keinerlei qualitative Grenze oder Abcheidung in den Vordergrund der Anschauung trete, denn eine solche würde augenscheinlich schon die Zusammensetzung eines Vielfachen ergeben. Als ursprüngliche höchste Wahrheit birgt jedoch das Eine ebenso die Vielheit in sich; es kann sie innerhalb seines Kreises hervorschimmern lassen ohne sie aus dem Banne seiner Herrschaft zu entlassen, sie kann so ein Spiel ihrer Allgewalt treiben, indem sie sich selbst als das Teilbare und die Vielheit nur als Bruch ihrer selbst hervortreten läßt. Vollendet sie diese freie Entlassung und läßt die Vielheit so als Mehrzahl aus sich hervortreten, so sind es doch nur weitere Schlingen, in deren Verzweigungen sie die Fülle, die sie aus ihrem Schoße geboren hatte, entließ. Es ist die ganz souveräne Allgewalt dieses Spieles der Formen, eine bloße Formalität für sie, die Fülle in beliebiger Gruppierung wieder in den Schoß ihrer ursprünglichen Ununterschiedenheit, in den Ozean, der sie selbst als höchstes Formprinzip, eben als die Einheit, die Monas ist, zurückzunehmen. Aber die Dekrete dieser scheinbaren Willkür sind ebenso ewige Gesetze der Wirklichkeit aller Gestalten des sinnlichen Seins, der Welt der bunten Qualitäten, der Dinge. Diese scheinbaren bloßen Formalitäten sind die Dekrete der echten und rechten Allmacht; dieses Spiel ihrer scheinbaren Willkür höchstes Gesetz aller Wirklichkeit der Dinge, Unfehlbarkeit des Gestaltens; dieses ihr scheinbares Chaos, mit dem die Monas also Einheiten und Vielheiten durcheinander

wirft, Grenzen ebenso souverän setzt wie aufhebt und verschwinden läßt, ist höchste Harmonie des Waltens und Gestaltens, ist alldurchdringendes Vernunftlicht. Die scheinbare Leerheit ihrer Formen ist in Wahrheit göttliche Fülle, schöpferische Allgewalt. Die für das obflächliche profane Auge bloß äußerliche, wesenlose, leere den Dingen selbst fremde Beziehung, der inhaltsleere Zerfall ihrer Formen vielmehr der schöpferische Urgrund aller Gestaltung und der untrennbare ewig notwendige Zusammenhang, das demantene Band aller Dinge, die heilige Notwendigkeit ihres Werdens und das durchsichtige Mysterium ihres Seins.

Wenn also Pythagoras und seine Schule im Wesen des Quantitativen, der Zahl, im Tiefgrund der mathematischen Formen des Weltmysteriums die Offenbarung des Geheimnisses des Geistes und der Dinge, den Urgrund aller schöpferischen Formtätigkeit sahen, so waren sie in der Tat mit dem Blick des schöpferischen Genius über die glatte schimmernde farblose Oberfläche des mathematischen Gedankens in die Tiefen jenes Ozeans gestiegen, der sich Gedankenfunktion nennt. Sie waren in der Tat aus dem Kreise dessen, was dem gemeinen Bewußtsein in öder ärmlicher Schematik sich bietet, zu dem für dies Bewußtsein unbewußten Hintergrund, zur Funktion des Denkens selbst, zu seinem eigentlichen Mysterium hindurchgedrungen. Es hatte sie das Auge des Genius auf diesem Wege geleitet.

Wenn das letzte Geheimnis dieser scheinbaren Leere, Öde, Inhalts- und Qualitätslosigkeit eben nur diese Qualitäts- und Zusammenhaltlosigkeit wäre, so könnten die Unterschiede und Grenzbestimmungen, die doch im mathematischen Denken und in der geometrischen Anschauung allenthalben gesetzt sind, unmöglich begriffen werden. Diese sind die Widerlegung des Scheines, als ob es mit dieser Unterschieds- und Inhaltslosigkeit, dieser Leere und Zusammenhangslosigkeit Ernst sein könnte;

der Beweis dafür, daß die Betrachtung, die dies für die letzte ernste Bestimmtheit solcher Formen ansieht, nur auf der Oberfläche dieser Erscheinung bleibt und an ihre eigentliche inhaltliche wissenschaftliche Erforschung an ihr Selbsterkennen, an ihre Analyse gar nicht gegangen ist. So allein wird das Alltägliche und Schaale das gemeine Erz der banalen Denkweise in das Gold der Erkenntnis gewandelt. So allein begreifen wir nicht nur die Geistesstiefen des Genius, der in Pythagoras weltgeschichtliche Bahnen wies für alle Geschlechter, die nach ihm kamen, sondern wir begreifen die Himmelsstiefen des Menschen, seine hohe Würde und seine göttliche Natur, die sich unter der rauen Hülle des alltäglichen schlichten, gemeinen Bewußtseins verbirgt.

Es mag das Hervorgehen von Qualitäten aus Tönen in der Akustik daher immerhin, wie Nietzsche meint, Pythagoras die erste Anregung zur Idee der geformten Zahlen und zu der Erfassung der Zahlen als Weltprinzip geboten haben; die Gedankenanschauung, die aber hier vorliegt geht unendlich tiefer als auf eine solche Übereinstimmung von Tönen und Maßen, wie sie auch andere vor Pythagoras bemerken mußten. Es handelt sich um die qualitativen Grundformen, die sich hinter der fahlen Oberfläche des Quantitativen verbergen, um die lebendige, dem Sinnlich-Dinglichen verwandte innere Natur der leblosen Formen und Schemen der mathematischen Anschauung und ihrer Begriffssphäre, um den lebendigen Untergrund und die dinglich-sinnliche Fülle, die hinter dieser eifig starren Maske des Gedankens lauert und so allein eine Anknüpfung des Denkens an die Dinge, eine Darstellung der wahrhaften Natur eben der Sinnenwelt im Lichte des mathematischen Gedankens möglich macht. Also um das sachlich verbindende nicht bloß oberflächliche Element der Anschauung, welches das Gedankliche dem Sinnlichen verbindet und den Herrn des Gedankens zum

Herrn der Natur macht. In der Anwendung und Praxis des Denkens hat diese Konsequenz eben die moderne exakte Naturwissenschaft gezogen, die durchaus in dem Grundgedanken des Pythagoras wurzelt: daß Zahlen uns allein den Schlüssel zu den letzten Geheimnissen der sinnlichen Dinge bieten können, daß Naturwissenschaft und Naturgesetz nichts ist als die Enthüllung des verborgenen Rhythmus, der sich hinter den Erscheinungen der Natur verbirgt und deren innerstes Wesen ausmacht.

Gehen wir also auf dies Wogen der Tätigkeit und Spannungsempfindung als auf das letzte Element der Sinnenwelt zurück, so wird sich uns ein, abgesehen von dem Wogen der Rhythmen gleichmäßiges Element der wechselnden Druck- und Spannungsempfindungen bieten, die auch das letzte Element der Tastempfindung und Innervationsempfindung darstellen. Wenn die logische Funktion und die mathematische Anschauung nicht das Element des Bildlichen in sich selbst enthielte und daselbe nicht in ihr als das allgegenwärtige Moment ihrer innerlichen Begrenzung und Bestimmtheit gegeben wäre, so würde eine sachliche Anwendung des Denkens auf die sinnlichen Bilder unmöglich sein. So wie wir an allen Stellen einer dreidimensionalen Gestalt durchschneidende Flächen und in der Fläche überall Linien legen können, so wird auch im Kreise der Gedankenfunktion sich das bildliche Grundelement derselben als allgegenwärtige untere Dimensionsgrenze nachweisen lassen. Das qualitativ Sinnliche ebenso in der Gestalt des Bildlichen, wie der elementaren sinnlichen Tätigkeit wird daher das verborgene Grundelement des Gedanklichen des Mathematischen bilden, welches nur im Ozean eines unendlichen Reichtums der Variabilität des Sinnlich-Bildlichen die Qualität verfenkt, verneint und für den oberflächlichen Anschein begraben hat. In diese Tiefen des Quantitativen

blickt jedoch der Genius, wenn er mit Pythagoras die ursprünglich qualitativen und dem Dinglich-Sinnlichen verwandte, (dessen eigenes Wesen entfaltende) Natur des rein Quantitativen behauptet. Das »Wesen« bedeutet also nur das in einer höheren Sphäre, die zugleich eine Form des Erkennens ist, eine im Kreis unendlicher Varianten bestimmte, wesende, d.h. bleibende Form des beliebigen Sinnlich-Bildlichen. Was vom Standpunkt der schematischen, der Selbstbefinnung ermangelnden gemeinen Denkweise nur als grobe Verwirrung des fundamentalen Unterschiedes des Qualitativen mit dem Quantitativen erscheint, repräsentiert hier eben jene Geistestiefe, die dem Genius gestattet, den inneren sachlichen Zusammenhang von Denken und Sinneserscheinung zu erfassen und die durch den Abgrund unendlicher Unterschiede getrennten Welten des Geistes und der Sinnlichkeit zu überbrücken.

Es ist der Blick eines großen Genius, der als die Grundbestimmungen der Zahlen zwei Momente oder Seiten unterscheidet: die Unbegrenztheit und die Grenze, das Apeiron und die Peras. Die Zahl trägt in sich das Element des Unbegrenzten, des Unendlichen und sie ist doch der Ausdruck der immanten Grenze, der Grenzbestimmung in diesem Element. Ihre Substanz, ihr Grundstoff, ihre Materie sozusagen in der und aus der sie sich formt, in deren Element sie ihre Grenze setzt, ihre Form ausprägt, ist eben dieser Ozean des Unbegrenzten, Unendlichen, das Element des Gedankens, des Inbegriffes aller Möglichkeiten der Varianten des Bildlichen. Als Grenzbestimmung innerhalb dieses Elementes erscheint die bestimmte Form der Zahl. Es gehört aber dies Fortgehen in diesem Element der unbestimmten Variabilität dermaßen zum Wesen der Zahl als Größenbestimmung, daß wir die mathematische Größe, die Zahl überhaupt als das definieren müssen, was vermehrt oder vermindert werden, was variiert

werden kann, was also bei aller Bestimmtheit diese unendliche Variabilität, diese unbestimmbare, in endlichen Begrenzungen nie zu erschöpfende Fülle zu ihrem Wesen hat, welches eigentliche Wesen, welche eigentliche Seele der Zahl in der bestimmten Zahl fozufagen nur verschiedene Masken und Gewänder anlegt, die sie ebenso gleichgültig ablegt, um im letzten Grunde immer dieses selbe eine, unteilbare Unendliche zu bleiben. Für die Einheit ist es an sich ganz gleichgültig, ob ich diesen Planeten mit allen Gegenständen an und um ihn, ob ich irgend ein chemisches Molekül in seinem Kreise der Existenz, oder ob ich dieses ganze Sternenall samt der Milchstraße und den Sternennebeln als Eines betrachte. Schon in sich also, in jedem beliebigen gegebenen Wert, ist die Zahl dieser Inbegriff eines unendlich Variablen, und es handelt sich nur um das Hervortreten der in ihm verborgenen unendlich reichen Grenzbestimmungen, wenn Teile in ihr gesetzt werden. Nur eines entzieht sich ihrem Bereich, läßt sich nicht mehr als mathematische Größe, als etwas, was vermehrt oder vermindert werden kann, betrachten. Es ist das Unendliche des Bildlichen selbst, die Größe über aller Größe und die Feinheit über aller Feinheit, welche Bestimmungen nur zwei Seiten eines und desselben sind. Es ist das aber nur die höhere Dimensionsbestimmung über aller Vermehrung, Ausdehnung, Gliederung des Bildlichen, die logisch-mathematische Gedankenfunktion selbst, die das Grundelement aller Zahlenbestimmung ist, so daß diejenige Seite der Zahl, die uns als endliche Bestimmtheit entgegen zu treten scheint, nichts als eine untere Grenzbestimmung in diesem Elemente ist, eine Bestimmung, die überall dies Unendliche zum verborgenen Hintergrund hat, durch welchen und in welchem sie als dies endlich Bestimmte gesetzt ist. Die Fülle ihrer Bestimmungen erscheint gewissermaßen als ein freies Spiel, welches dies sub-

stanziale Göttlich-Unendliche mit feinem eigenem Reichtum treibt. Es gleichen so die Maße und Zahlen Perlen, die dieser Ozean an seine Ufer spült. Wenn es dem oberflächlichen Blick scheint, als ob in diesen Formen ein den sinnlich-bildlichen Vorstellungen ähnliches bloß endliches Phänomen vorläge, oder eine dürre und leere, mechanische schale Formalität, so ist nicht zu begreifen, daß Zahlen und Maße der große Zauber-schlüssel sind, der uns die Geheimnisse des Alls eröffnet. Diese wunderfame Macht stellen sie nur dar, weil sich in ihnen die ganze Fülle und Schöpferkraft und Allwissenheit birgt, dies hohe Ganze der Göttergestalt des Gedankens. Die ganze moderne Naturwissenschaft, deren Grundsatz, daß Zahlen, Maße, Rhythmen uns die Geheimnisse der Natur erschließen, steht auf den Schultern des griechischen Geistesriesen.

Auf diesen Formen, die die innere Unendlichkeit, in ihren Tiefen als harmonisch, maßvoll schaffende Macht aufleuchten lassen, verweilt das Griechenauge unseres Genius. Der Grieche liebt vor allem das Anschauliche, Plastische in lebendiger Gestalt sich präsentierende Geistige. Ihm widerstrebt ein ins Formlose, ins »Ärupa« der Inder hinaus-schweifende, ein im Maßlosen sich Verlierendes. Es ist dem Griechen das Verschwimmen und Versweben im Maßlosen ein Greuel. Das Unbegrenzte spielt daher hier bei den Pythagoräern auch nur die Rolle des Leeren, des Nichtseienden, des Unwirklichen, der bloßen Möglichkeit, des Chaos, des unverarbeiteten Materials. Dagegen erscheint ihm als das Höhere die Peras, die maßvolle Begrenzung und Bestimmung. Das Unendliche ist dies unendlich Reiche und Harmonische nur dadurch, daß es in seinen verborgenen Tiefen Bestimmtheit, Maß, Zahl und Rhythmus ist. Nicht im Unbegrenzten, im Äpeiron erscheint daher das Göttliche, das Vollendete, die Anschauung des vollkommenen Zusammenhanges. Als der Zeus, an dessen

Thron mit einer goldenen Kette das All befestigt ist, erscheint die Monas, die höchste Einheit, nicht das Unbestimmte und in diesem Sinn Unbegrenzte, sondern die in sich vollkommen bestimmte Unendlichkeit. Es kam Pythagoras nicht klar zum Bewußtsein, daß mit dieser Einheit schon ein Hinausgehen über jede Größe und Zahl erfolgt sei, aber er begriff doch dies Unbegrenzte wieder als deren Moment in der Zahl selbst. In dem Maß und der Zahl war also die eigentlich nur im Unendlich-Bildlichen und in einem Progressus ad Infinitum hinausschweifende formlose Phantasie, wie sie in den ungeheuerlichen Göttergestalten Äthiens sich verkörperte, ebenso überwunden, wie die maßlosen Titanen und Giganten, die den Pelion auf den Ossa türmten, durch die in göttlicher Harmonie beruhenden Olympier.

Freilich ist mit dieser Schönheit und Harmonie zugleich auch der Hinweis auf die eigentümliche Schranke des griechischen Geistes gegeben. Da der Grieche zwar das Geistige in seiner bildlichen Bestimmtheit faßt, aber doch am Bildlichen, Äußerlichen haften bleibt, vor dem Sichverfenken in jenen Ozean des Unendlichen zurückschaudert, so kommt das griechische Bewußtsein zu keiner eigentlichen bewußten Entfaltung der geistigen Innerlichkeit.

Sehr interessant und kennzeichnend für die eigentümlichen Umformungen, die die Universalbegriffe erfahren, ist die Weise, in welcher die Pythagoräer und nach ihnen dann Plato und Aristoteles im Gegensatz zu der in der modernen Welt herrschenden Betrachtungsweise, die Begriffe der Materie und der Formbestimmtheit verstehen. Es erscheint den Pythagoräern allerdings mit wunderfamen Scharfblick die Materie als die bloße Variabilität, als das Unbestimmte in dem Sinn eines unbestimmten Fortgehens im Kreise der Möglichkeiten, ein bloß Mögliches und eigentlich Unwirkliches

also, welches doch sonderbarer Weise, als Moment und wesentliche Seite der Wirklichkeit selbst zur Geltung kam: eben in der Leere, im großen, maßlosen Nichtsein, im Fortgehen ins Unendliche, das sich im leeren, im geometrischen Raum darstellt, als ein wirklich gegebenes Nichtseiendes, als bloße Möglichkeit irgend einer Erfüllung, ohne welche doch das Leben des Wirklichen und seine Bewegung unmöglich schien. Wenn daher das Maßlose und Unbegrenzte, das *Äpeiron* als ein Unwirkliches erschien, als ein Wesenloses dem Maß, der festen Bestimmtheit des Seienden gegenüber, so hatte das einen eigentümlich nach zwei Seiten schillernden Doppelsinn. Einmal erscheint dies Fortgehen ins Maßlose der Varianten als ein dem *Physisch-Wirklichen* gegenüber wesenloses Spiel – der variierenden Phantasie, die verschiedene Möglichkeiten, die *physisch* noch nicht realisiert sind, ins Auge faßt und im Hintergrund der festgelegten *physischen* Punkte – der Kraftzentren der modernsten Naturwissenschaft – der *physisch* linearen Kraftkomponenten des *Dynamisch-Mechanischen* und endlich der zweidimensionalen bloß flächenhaften Funktionen der *physischen* Querschwingungen den dreidimensionalen, *physisch* also in keiner Weise wirklichen Hintergrund webt. Haben doch ein Maxwell und ein Thomson (Lord Kelvin) nachgewiesen, daß die Annahme eines dreidimensionalen gallertartigen allerfüllenden Äthers eine physikalische Unmöglichkeit sei, ein mathematischer Unfinn, der gegen den Kalkül verstößt, also eine Zoomorphie, eine Projektion der Innerlichkeit des Tieres, seiner eigentümlichen Funktionsweise in die Welt der *Physis* und daß der *physische* Äther einem Schaum zu vergleichen ist, einer stetigen zweidimensionalen Blasenbildung! Es läßt sich aber auch eben auf Grund des Gesetzes der Dispersion physikalischer Strahlen, die an jedem Punkte der Strahlung immer wieder Kugelschwingungen bilden,

der Übergang dieser zweidimensionalen Funktion zur dreidimensionalen in der Weise einer stetigen Annäherung an eine, in der fortgesetzten Dispersion der Erfüllung des dreidimensionalen Raumes sich immer mehr anformenden Verfeinerung der Gliederung solcher Strahlung anschaulich machen. Allerdings bedeutet das nur eine stetige Annäherung an eine obere Grenze der Verfeinerung, die im Physischen als solche nie erreicht wird. Es dienen uns so Analogien des modernen Naturerkennens zur schönen Illustration und indirekten Bekräftigung dessen, was uns als Tatsache des inneren Erlebnisses in der Gliederung der Wirklichkeit in der Gestalt sinnlich-punktuelle, linearer, zweidimensionaler und phantomartig dreidimensionaler innerer Erlebnisse gegeben ist. Letztere sind nie Gegenstand unmittelbar sinnlicher Wahrnehmung. Sowohl der Gesichtssinn wie der Tastsinn bietet neben Linearen und Punktuellen nur Zweidimensionales, bloße Daten der Oberfläche, die wir allerdings in einer Anpassung, die schon der Säugling beginnt, mit Hülfe der Phantasie mit einem passenden dreidimensionalen Hintergrund ausstatten, der uns in der höheren Funktionsphäre, in der organisch-tierischen ein sachgemäßes Zusammenfassen solcher tieferstehenden Lebens- und Existenzmomente ermöglicht.

So wäre denn diese modernste Physik mit ihren glänzenden Errungenschaften, die sich an jene beiden großen Namen knüpfen (abgesehen von der naiven Vergegenständlichung des Dreidimensionalen) bei jenen Grundanschauungen angelegt, in denen der Genius eines Pythagoras das Wesen des Körperlichen schaute. Die Elemente nämlich, aus welchen sich nach Pythagoras das Körperliche zusammensetzt, sind: Der Punkt, die Linie und die Ebene, die dann mit dem dreidimensionalen Hintergrund die geformte Vierzahl, die Tetraktys des Körpers bilden. Aus der Zusammenfügung der physischen

Punkte geht das Physisch-Lineare in der Weise hervor, daß der Punkt seine Bestimmtheit in eigentümlicher Weise auf dies Unbestimmte, Leere überträgt und so den linearen Zusammenhang als nächste Bestimmtheit erzeugt. Ganz ebenso aber muß sich dieser Prozeß in der nun folgenden nächsthöheren Dimensionsbestimmtheit in der eigentümlichen Bestimmtheit herstellen, die das Lineare, mit der Bestimmung des zwischenliegenden Leeren zur physischen Fläche verwebt als der dritten Weise der Bestimmtheit. Es wiederholt sich also auch derselbe Prozeß um die letzte höchste Bestimmtheit, die das Körperliche zur Tetraktys zur realen Vierzahl der ihr innewohnenden Bestimmtheiten erhebt, zu vollenden. Das Positive im Körper also, seine Realität und Substanz reduziert sich also auf diese eigentümlichen in der Form der Dimensionsbestimmungen sich steigenden Einheiten. Am Körper ist nichts real, nichts wirklich in letzter Instanz als diese eigentümliche Funktionsweise, die die verschiedenen physischen Dimensionsfunktionen in sich darstellen. Seine Realität ist die reale Vierzahl dieser Bestimmtheiten.

Allerdings scheiden die Pythagoräer die mathematische Bestimmtheit in keiner Weise von der physischen. Die Tetraktys, die sich in der Weise des Körperlichen darstellt ist zugleich die Realität, die lebendige Wirklichkeit und Verwirklichung der Vierzahl.

Wenn wir also fragen möchten, was die Vierzahl in Wirklichkeit ist, so würden uns die Pythagoräer einfach auf das dreidimensional Körperliche als den wirklichen Sinn der Vierzahl hinweisen. Hier zeigt sich wieder die dem griechischen Geist eigene Verwebung des Univerfellen, ursprünglich Unendlichen mit dem sinnlich-endlich Bestimmten. Die Grenze, das Maß, die Bestimmtheit, die Zahl hat allerdings das unbestimmte Hinausschweifen in ein vages Unbegrenztes, wie es sich in dem Spiel der Phantasie darstellt, überwunden assimiliert und erfüllt. Aber so ist sie Gedanken-

anschauung, mathematische Anschauung, die Bestimmtheit für alle Fälle, das Inbegreifen aller Möglichkeiten im Bezug auf den bestimmten Fall, der so allein im Gegensatz und im Unterschied von all dem »möglichen« Andern aber auch im Überblicken desselben geistig, logisch verständig bestimmt erscheint. Diese Bestimmtheit findet notwendig Anwendung auf das beliebige Bild, weil sie dasselbe eben im Umkreis aller Möglichkeiten übersehbar und ihrer kristallhellen Unendlichkeitsbestimmung verwoben hat. Aber sie ist nicht einfach das sinnlich-dinglich Bestimmte, das Körperliche selbst. So wie aber dem Griechen in seinem schönen Mythos das Sinnlich-Bildliche zum Brennpunkt des Unendlich-Bildlichen wurde, und die allüberschauenden olympischen Götter uns mit allen Schauern dieses in sich erhabenen Beruhenden, Unendlichen erfüllen, so vereinigt sich auch dem griechischen Philosophen hier das Alllicht des Unbegrenzten, des Apeiron im Brennpunkt der sinnlich-wirklichen Bestimmtheit. Und das ist die zweite positiv-wesentliche Bedeutung dieses scheinbar Wesenlosen, die dann klar bewußt und wissenschaftlich zu entfalten die Aufgabe des Selbsterkennens in einem späteren vorgeschrittenen Zeitalter ist. Allerdings ist diese Bestimmtheit, näher besehen, kein einfach tierisches oder gar untierisches oder unterorganisches Erlebnis des Sinnlichen, sondern selbst nur in der Form des Sinnlich-Bildlichen kristallisierter Gedanke: die hohe Offenbarung, daß das verborgene allein wahrhafte Wesen dieses Sinnlichen, die Zahl, das Gedankliche ist.

Was also hier noch fehlt, ist das bewußt klare Entfalten eben dieses Unendlichen, das Sichverfenken in diesen uferlos und bodenlos scheinenden Ozean der Innerlichkeit, der sich da im Gedankenlichte auftut. Der Grieche bleibt in seiner schönen Meeresbucht und wagt sich, gewarnt durch die Geschichte eines Odysseus, nicht hinaus in die Weiten dieses Ozeans. Es tritt ihm

eben darum auch nicht dieses Unbegrenzte in ganzer Konsequenz und in der ganzen Strenge seiner Unendlichkeit deutlich und lebendig ins Bewußtsein. Auch das Hinauschweifen über die Grenzen des halbfinnlich-halbgeistig schimmernden Bestimmten erscheint nur wie ein vages, unbestimmtes, haltloses, in sich nichtiges Herumschweifen der Phantasie, als ein Vorhandenes, Gegebenes, aber als etwas, was den Namen des Seienden gar nicht verdient und nicht mehr Bedeutung oder Wert hat, wie etwa ein Traum oder eine wertlose Phantasie, die uns bloße Möglichkeiten vorspiegelt. Auch hier zeigt sich wieder ganz deutlich die eigentümliche fundamentale Verwirrung der intuitiven Forschung mit der Frage nach dem richtigen Nachbild.

Es dämmt aber auch in der Lehre der Pythagoräer das absolute Univerfum, das All aller Lebensformen herein in das sinnliche Univerfum in Schauungen des Genius, die wir als ebenso bildlich schön als geistestief anerkennen müssen. Es erscheint das All als Zahlensystem von zehn Zahlen. Als halb-symbolische Repräsentanten dieser zehn Zahlen erscheinen die hohen und niedrigeren Regionen des Kosmos, der nur dadurch Kosmos, das heißt harmonische schöne Ordnung und nicht Chaos ist, daß er sich in dieser Weise geformter Zahlen darstellt. Diese zehn Weltregionen oder Sphären sind: der Fixsternhimmel, die fünf Planeten der Antike, die Sonne, der Mond, die Erde und die Gegenerde (die andere Halbkugel der Erde, als untere vorgestellt). Die höheren Regionen zeichnen sich durch ihre Unveränderlichkeit aus und erstrecken sich bis zum Mond, (dem Symbol der Veränderlichkeit, der nächtlichen Traumwelt, der alles wandelnden Magie der Phantasie, der dreidimensionalen Welt). Es sind die Daten, die wir über die Pythagoräer besitzen, sehr mangelhaft, aber die wenigen uns bekannten Züge ihrer Lehre weisen auf eine Symbolik

der höheren und tieferen Lebensstufen des aboluten Kosmos hin, der sich in zehn Sphären oder Regionen, den Dimensionsstufen entsprechend aufbaut.

Die Zahl dieser zehn Regionen wird aber eigentlich zu zwölf ergänzt durch die äußersten Extreme, zwei Faktoren, die miteinander darin übereinstimmen, daß sie als Feuer bezeichnet werden. Diese zwei Grundformen des Alls sind das Zentralfeuer, um welches sich als Mittelpunkt das ganze Univerfum dreht und das Umkreisfeuer jenseits der Fixsternsphäre. Das Zentralfeuer stellt sich als das befeelende Prinzip des Alls dar; seiner erwärmenden Kraft allein haben alle die Dinge, alle die Gestalten und Regionen des Kosmos ihr Leben zu verdanken. Hier wird die Anknüpfung an den Grundgedanken des Herakleitos ganz deutlich, und wir werden daher nicht fehlen, wenn wir diese zentrale Form als die Urform der Tätigkeit, als jenen letzten Grund aller Wandlung und alles Werdens, alles Lebens also deuten, welche als primitivste Grundform im Mittelpunkt aller dieser Formen sich befindet, sich durch alle Sphären und Regionen hindurchzieht und ihren letzten Kern der Realität, das Leben ihres Lebens ausmacht. Es wird diese Deutung um so weniger fehlgehen, als wir hier ebenso wie bei Herakleitos dieselbe Anknüpfung an die höchste Gottheit finden, dort an den Logos und an Zeus, hier wieder an Zeus, denn das Zentralfeuer wird als der Sitz Gottes, als die Wache oder Burg des Zeus bezeichnet. Wenn bei Herakleitos das Feuer als die Himmel und Erde umfassende und regierende allgemeine Vernunft bezeichnet wird, so betont Pythagoras in gleicher Weise, daß diese höchste Gottheit, Zeus, welche ihren Sitz im Zentralfeuer hat, dieser Form am innigsten verwandt ist, obschon sie alle Formen der Höhen und Tiefen durchdringt und belebt und regiert bei all dieser belebenden Natur zugleich allbeherrschender Geist, das Eine, die Monas als höchste

Form, das ewig Beharrliche und Unveränderliche, sich selbst Gleiche, von allem verschiedene und doch die einzige Ursache der Wirklichkeit und Lebendigkeit von Allem ist. Auch hier finden wir also dieselbe eigentümliche Verwebung des Elementarsten (das als Lebens- element, als letzte Dimensionsbestimmung, als Urtätigkeit, die in allbeherrschende Strebung, göttlichen Willens übergeht und sich durch alle Formen hindurchzieht) mit dem Höchsten Allumfassenden, Reichsten; des Grund- elementes aller Bewegung, alles Wandels, alles Wirkens und Lebens mit der der Ewigkeitsgestalt und dem Beharrlichen und Unveränderlichen, wie es sich in den Anschauungen und Gesetzen der denkenden Vernunft darstellt. Das Streben der Philosophie ein allinbe- greifendes Prinzip zu besitzen, welches die höchsten Formen des Lebens und des Bewußtseins ebenso wie die primitivsten und elementarsten Lebensstufen in sich faßt und aus sich hervorgehen läßt als diesem Einem, dieser Monas. Dieser monistische Drang führt hier notwendig zu jener eigentümlichen chaotischen, wider- sprechenden Ineinsprojektion fundamental verschiedener, ja der verschiedensten Formen: des Prinzipes des Be- wegung mit der höchsten Ruhe und Unveränderlichkeit, der elementaren Grundlage der Bewegung und des Lebens mit der Schauung der Ewigkeitsformen der Vernunft. Dies Chaos tritt eben damit ein, daß die höchste Vernunftanschauung zugleich als unmittelbarer Leiter als Regent des Lebensprozesses der elementaren Lebensregionen erscheint und überhaupt weder die klare Anschauung der Möglichkeit solcher Vereinigung der Höchsten und des Primitivsten, die allerdings in den höchsten Formen des Schauens und Lebens zur Geltung kommt, noch auch die strenge Scheidung dieser Formen, sofern die tieferen auch wieder als selbständige Lebensgestalten neben den höheren zur Geltung kommen, hier noch durchgeführt werden kann. Auch hier schillert

die Philosophie noch in jenem halbmythologischen Licht, wo an die Stelle der bildlichen Symbole Gedankenformen zu Symbolen werden.

Den Sinn der geformten Zahlen des Pythagoras könnte man auch noch in der Weise feststellen, daß mit der Zahl nicht die indifferente und unbestimmte quantitative Gruppierungsweise gemeint ist, sondern immer das, was wesentlich in der Form der betreffenden Zahl erscheint und in Wirklichkeit daher auch stets ihre Gestalt darstellt. Das allein wird von Pythagoras daher als der wirkliche Sinn der betreffenden Zahl betrachtet. So erscheint die Monas, die Einheit sowohl als der punktuelle Kern in allen Lebensformen, so wie auch als die Urtätigkeit, das zentrale Feuer, als die allverbindende Tätigkeit, die zugleich alle zur großen Einheit verbindet und in jeder einzelnen den Kern des Lebens ausmacht. Die Dyas, die Zweizahl als die Urform des Gegensatzes der Polarität, die ebenso in aller Lebensgestaltung sich als dieser Gegensatz der Zweiteilung der Funktionen einerseits das Zurückgehen auf die punktuelle Enge, anderseits das Hinausstrahlen in die Weite bedeutet (wie sich in ähnlicher Form auch graphisch das Kathodenlicht und Anodenlicht an den entgegengesetzten Polen der galvanischen Batterie zeigt). Diesen polaren Gegensatz sehen wir nun in ähnlicher Weise durch alle Formen des Organischen und Geistigen sich hindurchziehen, in den höheren unendlich reicheren Formen des Lebens. Um auf das schon hier Ausgeführte zurückzukommen, wird z. B. das Körperliche als das wesentlich und tatsächlich seiner Natur gemäß in der Form der Vierzahl sich Verwirklichende gefaßt und das absolute Universum als die wesentliche Zehnzahl oder eigentlich Zwölfzahl.





Die Sophisten.

Der allem Philosophieren zugrundeliegende Widerspruch und der Grundirrtum, der Philosophie überhaupt, — nicht etwa die bloß bei den vorhergehenden antiken Philosophen sich zeigenden Widersprüche und fundamentalen Verwirrungen — kommt zum vollen und deutlichen Ausdruck in der Sophistik. Allerdings nur in der Form, wie sich diese Schwierigkeit das antike Bewußtsein überhaupt klarzulegen vermochte.

Mit Protagoras wurde vor allem klar, daß der Gegenstand der philosophischen Forschungen, nicht wie man anfangs, mit all den vorhergehenden Philosophen meinte, in einer der Naturwirklichkeit entsprechenden Außenwelt liegen könne, sondern nur in uns selbst liege, daß also von diesem Gesichtspunkt betrachtet nur die in der Innenwelt des Einzelnen, die im Subjekt gegebene Wahrheit hier überhaupt in Frage kommen könne. Der Satz des Protagoras: »Aller Dinge Maß ist der Mensch«, bedeutet daher allerdings, daß hier das allein als Wahrheit gelten könne, was in uns als Wahrheit erscheine, daß die »Dinge« des Philosophen die Dinge seiner inneren Anschauung sein müssen und sonst nichts sein können, die im Menschen in der Innerlichkeit jedes Einzelnen gegebenen Dinge. Das Maß dieser Dinge ist nun wieder eben diejenige Funktion, die dem Menschen allein eigen, die ihn von allen den andern Wesen unterscheidet: das spezifisch Menschliche, das Denken. Im Menschen allein wird offenbar, was

der Sinn der Dinge ist. Oder eigentlich der Mensch selbst ist der offenbare Sinn der Dinge.

Diese hohe und klare Einsicht, die den Sinn und das Maß der Dinge, den letzten Schlüssel zur Ergründung des Wesens aller Wirklichkeit im Menschen sucht, wäre geradezu geeignet gewesen, mit dieser Schauung des Fundamentes aller Wahrheit in der Innerlichkeit des Menschen von dem großen Irrweg, den die Philosophie eingeschlagen, abzulenken und den ganzen Wahn der philosophischen Grundvoraussetzung zu zerstören, wenn nicht der antike Mensch, der Mensch auf dieser unentwickelten Stufe, so innig noch an die Weise äußerlichen Naturerkennens gefesselt gewesen wäre, und die letzte Wahrheit demgemäß in einem dem Sinnlich-Wahrnehmbaren ähnlichen äußerlichen Sein, in den Dingen gesucht hätte und so noch dazu unreif war, dieses letzte Fundament der Wahrheit in der eigenen Innerlichkeit zu suchen.

Es wohnt daher dem Satz des Protagoras, daß »der Dinge Maß der Mensch sei, der seienden, wie sie sind und der nichtseienden wie sie nicht sind« eine gewisse Größe und Klarheit inne, die wir erst vollends zu würdigen wissen. Sein und Nichtsein ist mit dem Erscheinen in der Subjektivität gegeben. Daraus folgt nun der verhängnisvoll scheinende Satz: Alles ist wahr – der sich aber sogleich, wenn wir wieder auf den alten Erdenboden des bloß vergleichenden Naturerkennens zurückfallen, in den andern: »Nichts ist wahr« verkehrt. Es gilt also, daß keiner Behauptung widersprochen werden kann, da alle Behauptungen Erlebnisse sind, Tatsachen, das einzig positiv gegebene Seiende. Und es gilt ebenso, daß allen widersprochen werden muß, da keine in unserer Innerlichkeit gegebene Lebensstufe ein vollkommenes zutreffendes Abbild oder Nachbild eines außer uns befindlichen Lebens oder Existenzkreises sein kann. Diese

Anschauung nun stellt sich in der feinen Wahrnehmung des Protagoras dar, daß in der Welt der sinnlichen Wahrnehmung gar keine solche Formen, wie die rein geometrischen, vorkommen, gar keine geraden oder krummen Linien in diesem strengen Sinn, nirgends eine wirklich Gerade, sowie auch nirgends ein eigentlicher Kreis usw. Es haben demnach auch die mathematischen Wahrheiten, diese par excellence objektiven Wahrheiten nur eine subjektive, in der eigentümlichen Funktion unserer menschlichen Innerlichkeit gegebene Geltung. In neuerer Zeit ist es besonders Nietzsche gewesen, der auf diesen Punkt in dem Sinn hinwies, daß dem grenzenlosen Reichtum des Lebens und Erlebens das Schema des Gedankens in der Weise einer durch praktische Zweckmäßigkeit sich empfehlenden Oberflächlichkeit fälschender Schematik entgegentrete. Doch darüber am entsprechenden Orte. Hier sei nur bemerkt, daß sich hier eben eine solche Reflexion noch auf der Oberfläche befindet und nicht sieht, daß sich hinter dem angeblichen Schema des mathematischen Bewußtseins der Ozean von ins Unendliche gehenden, sich allen möglichen Fällen der sinnlichen Anschauung oder Phantasie fein anschmiegenden Varianten verberge, daß die Linien und Flächen der Geometrie ebenso wie ihre Körper nur die Grenzfunktionen, den äußersten Grenzsaum jenes innerlichen Ozean der ursprünglich unendlichen und unendlich reichen Funktion repräsentieren. Es ist in der neueren Zeit das Verdienst der absoluten Geometrie gewesen, auf diese Flüssigkeit, die in der Natur der geometrischen Formen liegt und denselben als Funktionen zukommt, auf den Umstand also hingewiesen zu haben, daß diese Schemen im Grunde kein solches festes Gegebenes seien, welches als solches allerdings ärmlich erschiene. Denselben Umstand aber hat eigentlich schon die höhere Mathematik mit ihren Fluxionen und Differenzialen klargelegt.

Die Sophistik der Antike ist aber dadurch eine große Erscheinung, daß sie eben diese oberflächliche Annahme des gemeinen Verstandes von sich wies und die Schärfe und Strenge der unendlichen Bestimmtheit, der geistigen Bestimmtheit, ins Auge faßte, die als solche dem einfachen sinnlichen Erlebnis gar nicht zukomme, auf welchem Wege die Sophisten jedoch schon Zeno zum Vorgänger hatten. Ganz eigen aber bleibt der Sophistik die klare Befinnung auf die Unmöglichkeit des Erfassens eines bloß Objektiven, bloß äußerlich Gegenständlichen, ja die Befinnung auf den Grundwiderspruch, der allem Philosophieren zugrunde lag. In bezug auf diesem letzten Punkt steht die Sophistik eigentlich einzig da in der ganzen Geschichte des Philosophierens. Den Sophisten ist klar geworden, daß alles Wissen vom Wirklichen und Dinglichen schlechthin nur in der Innenwelt des Einzelnen gegeben sei und daß das Streben der Philosophie, eine der äußerlich sinnlichen Wirklichkeit entsprechende Grundwirklichkeit der Welt zu erfassen, unmöglich und im Fundament illusorisch sei, eine eigentümliche Täuschung und Fata Morgana, die aus den Erlebnissen der Innenwelt allerdings erklärt werden sollte, aber unbedingt in ihnen wurzeln müsse. Versteht man im philosophischen Sinn unter Wahrheit die Übereinstimmung des innerlich oder subjektiv gegebenen Bildes mit irgend einem der äußerlichen Naturwirklichkeit analogen, also außer dem Kreis unserer Erlebnisse gegebenen Original, so ist das ganz offenbar die Frage des vergleichenden, des Naturerkennens, die die Philosophie in jener großen Verwirrung zur Fundamentalfrage, zur Frage ihrer Wahrheit gemacht hat. Es war daher ein tiefer und gewaltiger Zug der Sophistik, wenn sie direkt diese Wahrheit, die Wahrheit überhaupt im Sinne und in der Fassung des Philosophen leugnete. Eine solche Wahrheit gebe es überhaupt nicht, so be-

haupten diese tiefgehenden klaren Denker. Im letzten Fundament eben hat es wirklich gar keinen Sinn nach einer solchen Übereinstimmung, also nach einer Wahrheit im Sinne der Philosophen zu fragen, da doch eben in letzter Instanz nicht zweierlei, sondern nur das Eine, das innerlich, subjektiv Gegebene in Frage komme, welches dann allerdings mit sich notwendig übereinstimmen müsse, sofern man nicht seine Tatsachen leugnen, umfälschen und umdeuten will. Da nun den Tatsachen eigentlich nicht widersprochen werden sollte, so muß Alles, sofern es erlebt wird, als wahr gelten und nichts als wahr, sofern die Wahrheit im Sinne des Philosophen eben eine hinter oder neben dem Erlebnis lauende Übereinstimmung mit irgend einem im einfachen Erlebnis der Innerlichkeit nicht gegebenen Original bedeuten soll.

Wie kleinlich nimmt sich demgegenüber die gewohnte, philosophisch heute noch allgemein gültige Verachtung der Sophisten aus, die man anklagt, daß sie, auf schlechte Gründe und täuschende Unterschiebungen gestützt, ein falsches Spiel getrieben und die Menschen gelehrt, wie man ebenso sicher alles Beliebige bezweifeln und als unwahr hinstellen, wie auch andererseits alles Mögliche ebenso als wahr hinstellen und beweisen könne. Welche Gaukler nun endlich sich so weit gewagt, daß sie die Wahrheit »in der kecksten Weise« leugneten! So sind denn die Sophisten bis heute die Prügelknaben aller Philosophen geblieben und der Name Sophist gilt auch heute ohne weiteres als eine Anklage, wenn nicht als eine Beschimpfung. Gewiß ist jedoch, daß im Verlaufe der ganzen Geschichte der Philosophie keine Schule die ungeheure Unterschiebung und Verwirrung, die das Wesen der Philosophie darstellt, so klar und geistesgewaltig bloßgelegt hat, wie eben die Sophisten, und die Unhaltbarkeit und den inneren Widerspruch einer Wahrheit in dem Sinne, wie dies Wort von Thales bis

in die Gegenwart verstanden worden ist. Eine eigentümliche Ausnahme bildet, worauf schon hingewiesen wurde, allerdings die deutsche Idealphilosophie, weil eben diese schon die Wege positiven Erkennens anbahnte und eine Übergangsgestalt zwischen Philosophie und positiver intuitiver Erkenntnis ist. Aber eben deswegen mußte Hegel, der Hauptrepräsentant dieser Ausnahme so recht den Schimpfnamen eines Erz-Sophisten tragen, welcher Schimpf aber, wie wir sehen, eigentlich eine hohe Ehre bedeutet.

Gorgias war nun neben Protagoras dieser Erz-verbrecher gegen die Philosophie.

Die erste seiner drei berüchtigten »sophistischen« Verneinungen richtet sich gegen das Sein, gegen die Wahrheit, gegen das verborgene Original, welches die Philosophie suchte und dessen Existenz der Sophist bestritt. Eine solche Wahrheit, ein solches Sein, ein solches Original gebe es eigentlich gar nicht. Es ist ja ganz in der Ordnung, wenn das Naturerkennen mit Gedankenformen an die Sinnenbilder herantritt, um annähernd zutreffende Nachbildungen in der Form des Erkennens herzustellen. Die Philosophie aber, da sie den Standpunkt des äußeren vergleichenden Naturerkennens einnimmt, will in ihren Gedankenformen einem diesen entsprechenden Gegenstand herstellen. Da kann Gorgias nun leicht zeigen, daß ein solches Original oder Seiendes, ein solcher Gegenstand des philosophischen Wahrheitsbegriffes weder geworden, noch ewig sein könne. Aus dem Nichts kann eine solche, den Stempel des äußerlich Sinnlichen an sich tragende Wirklichkeit nicht hervorgehen. Denn dieses Nichts bedeutet eben die Denkfunktion als solche, in welcher sich alles dem Sinnlich-Endlichen Entsprechende verflüchtigt, auflöst, verschwindet in der Universalperspektive des Gedankens. Aus dem Seienden ebensowenig, denn dieses wird hier als das gedanklich

fixierte Sein, als mit sich Identisches gefaßt; es würde also, auch im Sinne der Eleaten die Annahme der Entstehung eines solchen Seins als gedanklich Bestimmten mit sich in Widerspruch treten und mit dem Satz der Identität. Es kann aber ein solches Sein auch nicht ewig sein. Als Bedingung des Ewigen erfaßt Gorgias nun mit scharfem Blick das Unendliche, denn endliche Funktionen, die in Wechselwirkung mit andern endlichen treten, verändern sich gegenseitig. Das Unendliche aber kann überhaupt kein solches Äußerliches sein, wie das Objekt der Wahrheit der Philosophie. Es »kann nicht in einem Ändern sein« und etwas Anderen gegenüberstehen. Es kann aber auch sich selbst nicht so äußerlich gegenüber stehen, es »kann also auch nicht in sich sein.« Es ist nämlich seine Anschauung als solche eigentlich wieder dieselbe Verflüchtigung alles dem Sinnlich-Endlichen Entsprechenden, im Nichts. Es kann eben das Unendliche nichts außer sich haben und manifestiert sich damit schon als die allinbegreifende Innerlichkeit, in der sich alles dem äußerlich Sinnlichen Entsprechende im »bloßen Gedanken« verflüchtigt. So kommt denn Gorgias zu dem berühmten Satz des Nihilismus: »Es ist Nichts«, nachdem sich ihm das Unendliche als dies Subjektive par excellence enthüllt hat, in dessen Riesenperspektive alle äußerliche Gegenständlichkeit verschwunden ist.

So resultiert denn die zweite Verneinung des Gorgias: Wenn etwas wäre, so wäre es unerkennbar. Unerkennbar nämlich im Sinne der Erkenntnistheorie der Philosophie, die mit ihrer Grundverwirrung das Subjekt dem Objekt gegenüberstellt und in einer äußerlichen Übereinstimmung des vergleichenden Erkennens die fundamentale Wahrheit selbst sucht. Hier leuchtet wieder ganz besonders herrlich der »Sophist« und antizipiert die große Grundidee der deutschen Idealphilosophie: die Identität des Seins und des Denkens.

Gebe es eine Erkenntnis des Seienden, so müßte das Gedachte das Seiende selbst sein, und nicht in bloßer Übereinstimmung mit dem Seienden stehen, eben im Sinne des vergleichenden Erkennens. Es bleibt immer die Sinnlosigkeit, die fundamentale Existenz, das ursprüngliche Sein von der Frage der äußeren Übereinstimmung zweier Lebens- und Bewußtseinsformen abhängig zu machen, worin eben der Wahrheitsbegriff der Philosophie besteht. Eine solche fundamentale Übereinstimmung ist und bleibt eben die des innerlichen Erlebnisses des Denkaktes, des Gedachten (oder auch überhaupt des innerlichen Lebensaktes) mit sich selbst. Das allein ist ungefälschte, letzte, originale Wahrheit und das Feststellen dieser Wahrheit eben die Auflösung des Wahrheitsbegriffes der Philosophie, die eben auf äußerliche Übereinstimmung im vergleichenden Erkennen geht. Eine solche Wahrheit, eine solche Existenz, die nicht das »Gedachte«, Innerliche, Subjektive selbst wäre, könnte also gar nicht erkannt werden. Sehr fein ist der Hinweis des Gorgias auf die Denktatsache, die mit dem Wissen von Nichtsein gegeben ist. Kann das Seiende nach Gorgias also nur gedacht werden, sofern es im Denkakt, im Bewußtseinsakt selbst gegeben ist, so müßte das Nichtseiende, wenn es als diese absolute Verneinung ernst genommen wird, und mit dem vollständigen Verschwinden des Gegenstandes von keinerlei Nachbildung eines Äußeren mehr gesprochen werden kann, »auch nicht einmal gedacht werden können«, sofern nämlich das Denken das Subjektive wirklich ein bloßes Abspiegeln eines Äußerlichen, eines Objektes, eine bloße Relation zu dem ihm äußerlichen Objekt bedeuten möchte. Das Sein oder Gegebensein des »Nichts« als das Erlebnis dieses Denkaktes, der eben solche äußerliche Relation ganz ausschließt, ist hiermit als eigentümlich Innerliches festgestellt und damit die Unhaltbarkeit der philosophischen Voraussetzung, die

das Sekundäre, das vergleichende Erkennen zum Primären und zum Ausgangspunkt des Erkennens überhaupt machte. Die Verwirrung mit dem vergleichenden Naturerkennen wird dann weiter bloßgelegt in dem Beispiel, daß im Falle ein Nichtseiendes nicht gedacht werden könnte, auch ein Wagenkampf auf dem Meere nicht vorgestellt werden könnte. Die Wirklichkeit dieses inneren Erlebnisses ist ganz unabhängig von der Frage, ob dies Bild ein richtiges Nachbild sei oder nicht und damit eben ist dies »Sein« oder Gegebensein des »Nichtseienden«, als der alleinigen Existenz, die sich positiv rechtfertigen lasse als fundamentale Existenz, es ist das fundamentale Sein oder die Existenz des innerlich Erlebten und Gegebenen, des Subjektiven gerechtfertigt und hiermit der Satz des Gorgias: »Es ist Nichts«. Was nämlich der Philosoph (auch durch jedes beliebige Realprinzip) für grundsätzlich illusorisch, für Nichts erklärt, das innerliche Erlebnis, ist das einzig wirklich Seiende.

Wir kommen schließlich auf die dritte »sophistische« Verneinung, die den Scharfsinn und Tiefblick von Gorgias wieder glänzen läßt. Wenn es nämlich ein solches Etwas im Sinne der Philosophen gäbe und dieses erkennbar wäre, so führt Gorgias aus, so wäre doch eine solche Erkenntnis nicht mitteilbar.

Das sinnliche Erlebnis ist nicht mitteilbar, da Mitteilungen durch Worte erfolgen, die der Ausdruck von Gedanken sind. Gorgias freilich weist auf einen naiven Gegensatz, den der Farbe hin, die durch Worte mitgeteilt werden soll, welche das Ohr hört. Er weist also auf den Unterschied des Zeichens mit dem Bezeichneten hin. Nun kann man hier allerdings billiger Weise geltend machen, daß das Zeichen nur auf dem Weg der Assoziation von Vorstellungen auf das Bezeichnete hinzuweisen berufen ist. Die Tendenz von Gorgias geht aber auch hier tiefer. Die eigentliche Pointe liegt darin,

daß die beliebige sinnliche Wahrnehmung ebenso wie das Vorstellungsbild und der Gedanke etwas von den anderen Lebensformen fundamental Verschiedenes darstelle, welches sich niemals einfach in dem Ändern, von ihm grundverschiedenen zutreffend darstellen lasse, so wenig als sich Farben in Tönen darstellen lassen. Der Hieb ist hier gegen die Weise der Philosophie gerichtet, alles in einzelnen Begriffs- und Gedankenformen auszudrücken und darstellen, die dann schließlich als dies ebenso Einseitige wie Allerklärende zum Prinzip der beliebigen philosophischen Theorie werden. Da macht nun Gorgias auf den wichtigen Umstand aufmerksam, daß die nämliche begriffliche Fassung oder Vorstellung in verschiedenen Personen verschieden sein müsse. Und es führt dieser Gedanke auf die in vorliegender Schrift schon ausgeführte Variabilität des Begrifflichen, die dann ganz besonders in den reinen Universalbegriffen, den Kategorien so recht zutage tritt, welche aber die eigentlichen Formen und Werkzeuge, der philosophischen Mitteilung sind, obschon diese Formen eben der verschiedenen Stufe und Richtung individueller und geschichtlicher Entwicklung entsprechend in hohem Grade variabel sind.





Sokrates.

Es konnte die Loslösung von den Fesseln des philosophischen Grundirrtums vorläufig aus einem tieferen Grunde noch nicht erfolgen, es konnte trotz des mächtigen Ansturmes, den die Sophisten unternahmen, zu einer Klärung über diesen Punkt nicht kommen. Dieser Grund war die noch wenig entfaltete Lebendigkeit und Intensität, die unvollkommene Entwicklungsstufe der universellen Funktionskreise beim antiken Menschen. Was daher vorläufig allein möglich war, um diese Kraft der höheren Funktionskreise (durch Vereinigung der Aufmerksamkeit auf dieselben, durch Einübung mittels der Bewegung in ihrem Elemente und in ihren Formen) zu steigern, das geschah mit der Erfüllung der Forderung des »Weisesten der Sterblichen«, der zur Selbsterkenntnis aufforderte, der forderte, daß der Blick von der Außenwelt in die Innenwelt gerichtet werde.

Die dialogische Methode von Sokrates ist »heuristisch« in dem Sinne der Forderung, daß bloß äußerlich überhaupt nicht gelehrt werden solle, daß der Mensch alles aus dem eigenen Innern zu schöpfen habe, daß man ihn zur Selbstbefinnung bringen, auf das im eigenen Innern Gegebene aufmerksam zu machen habe. Es ist also allerdings Tatsachenforschung am Gebiet der Innerlichkeit im reinsten und edelsten Sinn die Grundtendenz sokratischen Philosophierens. In Gesprächen, die an alltägliche Vorkommnisse anknüpfen, kommt er auf Universalbegriffe zu sprechen.

die die Grundpfeiler nicht bloß des menschlichen Erkennens, sondern auch des Lebens bilden. Die dialogische Form der sokratischen Belehrung hatte vorerst das Ziel im Auge, sich über den Sinn der Worte in der richtigen Anwendung derselben, in der Festlegung also der Begriffe als Mittel der gegenseitigen Mitteilung, zu verständigen. Mit der Festlegung der richtig angewendeten Begriffe war aber nicht bloß die Verständigung, sondern auch die Einsicht in die wahre Natur der Sache erreicht. Es stand für Sokrates fest, daß mit der Feststellung des richtigen Begriffes die Wahrheit, die Übereinstimmung der vom Denkenden gewonnenen Ansicht über die Natur und Beschaffenheit der zu erforschenden Dinge und dieser Dinge selbst in ihrer ursprünglichen Wirklichkeit sich ergebe. Daß diese Wahrheit objektiv, das heißt allgemein gültig sei und die Natur der Dinge selbst, nicht aber die bloße Meinung des Einzelnen, ein bloß Subjektives darstelle, war eben die dialogische Methode berufen nachzuweisen. Die derart gewonnene Erkenntnis erschien auf solcher Grundlage als kontrollierbare und damit schließlich allgemeingültig feststehende Erkenntnis. Das war die strategische Wendung des Sokrates, mit welcher er die Position der unkontrollierbaren Subjektivität, die ihm die Sophisten entgegenstellten, zu umgehen versuchte. Man versicherte sich der vorangehenden Zustimmung des Gegners vernittels der von ihm selbst gegebenen oder angenommenen Begriffsbestimmung, die sich obendrein noch, nicht als seine individuelle, sondern als durchaus allgemeine Begriffsbestimmung enthüllt hatte. Diese Gewißheit aber war allerdings dort nicht zu erreichen, wo es sich um die Bestimmung eines bloß Äußerlichen, etwa die Natur der Gestirne, gehandelt hätte. Die Gegenstände jedoch, die Sokrates vor allem, ja eigentlich ausschließlich ins Auge faßte und zum eigentlichen, ja alleinigen Gegenstand seiner Forschung

machte, waren Anschauungen und Erlebnisse innerlicher Art. Allerdings solcher innerlicher Art, die, indem sie das ureigenste Wesen des Menschen selbst zum Inhalt hatten, zugleich aufs mächtigste in das Menschenleben selbst, in die Ausgestaltung der Lebensverhältnisse des Menschen eingriffen und so zugleich den Mittelpunkt seiner höchsten Interessen darstellten. Auf diese wesentlich innerlichen Objekte, die als solche zugleich Objekte der Selbsterkenntnis waren, vereinigte Sokrates seine ganze Kraft und hier sah dieser gewaltige Geist zugleich den Schlüssel zu aller Erkenntnis und zur Beherrschung und Regulierung des Lebens, die feste Burg, die fürderhin niemand dem sich selbst erkennenden Menschen, der in der Gewißheit der wahrhaften Natur seiner innerlichen Schauungen beruhte, zu entreißen imstande war. Es war das die dominierende Höhe, von wo aus der Mensch sein eigenes Geschick, die Sendung des Einzelnen ebensowohl wie die öffentlichen Geschicke der ganzen Menschengattung zu überblicken und zu beherrschen vermochte. In solcher Weise wird der Spruch verständlich, daß Sokrates die Philosophie aus dem Himmel auf die Erde zurückgebracht habe, wobei die Erde der feste Boden der Innerlichkeit war, auf welchem der Selbsterkennende Fuß faßte.

Die dialogische Methode hatte daher nicht den Zweck, durch induktive Schlüsse aus vielen sinnlichen Einzelfällen die Wahrheit zu erschließen. Es ist das eines der Mißverständnisse des Aristoteles, welcher Denker, wie sich zeigen wird, den vollkommenen Abfall von jenem Wege der Verinnerlichung und immanenten streng wissenschaftlichen Forschung, der Sokrates als der einzig mögliche Weg des Erkennens vorschwebte, repräsentiert. Die Beispiele sinnlicher und praktischer Anwendung, die in den Dialogen des Sokrates angeführt werden, haben nicht den Zweck, als Induktionsmaterial zu dienen, aus welchem dann in unmaßgeblicher Weise

ein Allgemeingültiges erschlossen werden sollte, sondern das Anführen solcher Anwendungen von Begriffen sollte nur dazu dienen, den im eigenen Innern jedes Menschen feststehenden Begriff selbst zu klären, zu zeigen, was im Bereich der inneren Erlebnisse tatsächlich gegeben ist oder nicht gegeben ist. Auf Grund der in der inneren Anschauung vorliegenden Inkongruenz mußte derjenige, der irgend einen solchen Begriff, wie z. B. das Gute, das Gerechte, das Sittliche falsch bestimmte, das Falsche der ausgesprochenen Ansicht zugestehen und ebenso auf Grund der Übereinstimmung mit den in ihm selbst gegebenen Tatsachen die richtige Anwendung und die richtige Begriffsbestimmung anerkennen. Nicht das Produzieren, das induktive Hervorbringen irgend welcher allgemeingültiger Wahrheiten, deren Allgemeingültigkeit man etwa aus der Geltung von beliebig vielen einzelnen Fällen erschloß, lag hier vor, sondern die Frage der Entdeckung der in den eigenen Tiefen der Innerlichkeit verborgenen Wahrheiten, ihre Enthüllung, ihr Hervorholen ans Tageslicht des wissenschaftlichen Bewußtseins aus dem dunklen Schoße des Gemütes. Und dies eben ist die sokratische Hebammenkunst, seine Mäeutik. Nur das was im Innern des Menschengemütes schlummerte und hier schon fertig da lag, sollte ans Tageslicht des wissenschaftlichen Bewußtseins geboren werden in der Selbsterkenntnis. Die Philosophie wäre aber dann keine Wissenschaft, die durch diskursive Schlüsse etwas, was nicht als fertige Tatsache in der Innerlichkeit selbst vorläge, zu erschließen hätte, sondern eine demonstrative intuitive Wissenschaft, die einfach in der inneren Anschauung, im inneren Erlebnis selbst das Darzustellende nachzuweisen hätte und darin also der Mathematik ganz gleich, die, wenn sie auch Schlußformen, diskursive Formen anwendet, nicht auf deren Grundlage etwas schafft, sondern diese Verkettung nur zur Klärung des Tatbestandes und als

pädagogisches Mittel gebraucht, ihre Gewißheit und ihren Gegenstand aber stets aus der inneren Anschauung schöpft. So sollte auch die Erkenntnis im Sinne des Sokrates sich durchaus keine zutreffenden Nachbilder irgend einer außer dem Kreis der Innerlichkeit liegenden Wirklichkeit auf Grund von Einzelwahrnehmungen und Schlüssen schaffen und konstruieren, sondern sie sollte bloß die im Innern des Menschen selbst gegebenen Tatsachen und Wahrheiten demonstrieren und klarlegen. Es geht also die Grundtendenz der sokratischen Fassung der Philosophie allerdings auf die Erkenntnis als positive Wissenschaft. Es zeigt sich hier, daß der große Schüler der Sophisten in der Tat den Weg einschlug, auf dem sich der große Grundirrtum, von dem das Philosophieren von Anfang an ausgegangen war, nämlich die Verwirrung mit der Aufgabe und den Zielen des Naturerkennens, unaufhaltsam auflösen mußte, wenn – ja wenn die Durchführung dieser großen Grundtendenz eines der größten Geister der Geschichte der damaligen Stufe menschlicher Geistesentwicklung entsprechend möglich gewesen wäre und dieser große Durchbruchversuch mehr hätte sein können als eine geniale, aber in der Form einer positiven Wissenschaft damals noch undurchführbare Antizipation, eine Antizipation, mit der der »Weiseste der Sterblichen« nicht bloß über sein Zeitalter, sondern geradezu über das ganze Weltalter der Philosophie hinausragte – in eine lichtere Zukunft.

In diese kulturelle Zukunft ragt auch hinaus sein Gedanke von der Identität der Tugend mit der Wissenschaft, von der Unwissenheit als dem einen großen Elend der Menschheit. Wenn die Lehre von der Tugend und die Erkenntnis des Guten wirklich in nichts bestehen sollte, als in einigen kahlen Begriffsschemen oder gar in moralisch salbungsvollen Mahnungen, so ist leicht einzusehen, daß solche ohnmächtige Skelette

und Schatten durchaus unfähig sind in das Walten des glühenden und schäumenden von intensiven Trieben des Genusses und der Machtentfaltung beherrschten tierisch-menschlichen Lebens einzugreifen und dessen vulkanische Mächte in nennenswerter Weise zu beeinflussen. Zur Herrscherin der Welt kann nur eine Wissenschaft werden, die selbst Leben ist.

Es wird aber aus dem hier Ausgeführten begreiflich, daß die entfegten Athener in solchen Grundtendenzen den Umsturz der ganzen antiken Kultur, den Sturz vor allem der göttlichen Autorität sahen, die als die höchste Quelle der Gesetzgebung galt, da es in letzter höchster Instanz die göttlichen Autoritäten waren, die zu bestimmen hatten, was gut und böse, was heilig und erhaben oder verabscheuenswert, was gerecht und ungerecht, moralisch und unmoralisch war. Diese Rolle der obersten Gesetzgebung, der Feststellung der letzten höchsten Begriffe wies aber Sokrates dem Menscheng Geist zu, dessen Innerlichkeit hiermit in jedem Einzelgeist zum höchsten Heiligtum erhoben wurde in welchem allein das wahrhaft Göttliche offenbar wurde. Diese Anschauung mußte als die Vollendung der destruktiven Tendenzen der Sophistik, als Leugnung der äußeren mythischen Gottheiten, als Statuierung neuer göttlicher Formen oder eigentlich als Atheismus, als Leugnen alles Göttlichen erscheinen, da ja die Selbsterkenntnis des Menschen als das letzte höchste Forum aller Gesetzgebung erschien. Und es wird begreiflich, daß man diesen unerhörten Frevler an allen Grundlagen gesellschaftlicher und staatlicher Gewaltordnung, die auf solchen Autoritäten beruhte, zum Tode verurteilte wegen des großen Gedankens der Befreiung des zu sich erwachenden Menscheng Geistes.

Es war aber ein Sonnenaufgang nicht so sehr, als ein Aufdämmern in tiefer Nacht, die mit den Träumen der äußeren Autoritätsgestalten, der göttlichen Mächte,

den Menscheng Geist gefangen hielt. Es war ein Erwachen, aber so, daß der Erwachende, dem nicht das Licht des Tages, sondern eine fahle graue Dämmerung umgab, sich fragte, ob denn diese die wahrhaftige Wirklichkeit sein könnte oder nicht vielmehr ein Schattengebilde der Nacht, nicht wirklicher oder eigentlich ungleich weniger wirklich und lebendig, als die lebhaften farben-glühenden Träume, aus denen zu erwachen er eben im Begriffe war. Es ist also kein Wunder, daß der Menscheng Geist, nach dem ersten großen Moment dieses Erwachens, einem Träumenden gleich, der sich in tiefer Nacht für einen Augenblick erhebt, wieder in Schlummer verfiel, sich wieder seiner alten Traum-bilder entfiel, da er gewissermaßen an sein Erwachen selbst nicht glauben konnte. Demungeachtet war mit Sokrates der erste große Anstoß für dies weltgeschichtliche Erwachen des Menscheng Geistes zu sich selbst gegeben.

Ganz unwesentlich erscheint dieser ungeheuren Tatsache gegenüber das, was Sokrates in der Gestalt einer Lehre von einer äußerlich weltregierenden Gottheit oder der Natur der Seele, vom Genius oder Daimonion des Menschen zugeschrieben wird. Wir können alles das, da es nicht eigentlich unsere Aufgabe ist, eine Geschichte der Philosophie zu schreiben, sondern nur die großen Phasen der Entwicklung des philosophischen Bewußtseins vom Standpunkt positiver Forschung zu beleuchten, füglich übergehen. Ganz daselbe gilt auch für die »einseitigen« Sokratiker, die Megariker, Cyniker und Cyrenaiker, die zum Teil anknüpfend an frühere metaphysische und sophistische Grundgedanken einzelne Gedanken des Sokrates zum System auszuarbeiten versuchten. Es geschah dies teils in dialektischen Formen, die an die Unbestimmtheit und Subjektivität des Begrifflichen sophistisch anzuknüpften, teils aber in der Gestalt der Erörterung der vorwiegend praktischen Fragen der Tugend und der Glückseligkeit.



Plato.

Die Begriffe und ihre Bestimmungen, wie sie Sokrates in der Gestalt einer positiven Erforschung des Tatbestandes der Innenwelt ans Tageslicht des Bewußtseins zu fördern suchte, lagen eben in der tieferen Dämmerung dieser Nacht, als welche sich das univervelle, das eigentliche Leben und Bewußtsein des Menschen darstellte. Nur große aber schattenhafte Umrisse konnten bei solchem Stande des unentwickelten Universalbewußtseins aus dieser Nacht der Innerlichkeit hervortreten. Die Umrisse mußten, so im Großen, in umfassender Perspektive bestimmt, in der Gestalt der Anlehnung eines Begriffes an den andern, und im Erfassen der wesentlichen Begrenzungen und Unterschiede der Begriffe von einander, dieses Begrifflich-Universalen in der Gestalt von Definitionen darlegen. Es waren aber die Begriffe, mit welchen der beliebige Begriff bestimmt werden sollte, ebenso unbestimmt wie dieser. Damit wurden diese Begriffsbestimmungen zum Schwankenden, Flüssigen, sie führten zu Widersprüchen. Dies ist die dialektische Seite der Begriffsanalyse des Sokrates, die wie schon ausgeführt, darin ihren Grund hatten, daß Begriffe wesentlich Variationsfunktionen darstellen. Aber eben die variable Natur des Begrifflichen wird in dem Maß in unvollkommener Weise wahrgenommen, als die geistige Aufmerksamkeit sich wesentlich auf die Anwendung des Begriffes, also auf die sinnlich-bildliche Anschauung konzentriert, der gegenüber dessen beliebige

begriffliche Bestimmung, das heißt der Bezug auf solche Variationsreihen univerrer Natur als einfache Bestimmtheit erscheint, als etwas, wovon man bestimmt zu wissen glaubt, was gemeint wird, da ja das Sinnlich-Bildliche als Beispiel und Anwendung ganz deutlich vorliegt und auf die Natur des Begrifflichen als solchen nicht näher eingegangen wurde.

Einerseits also leuchtete ein, daß mit der begrifflichen, der gedanklichen Bestimmtheit des Sinnlichen allein dessen wahrer Sinn, dessen ursprüngliche, wahrhafte Wirklichkeit an den Tag gebracht werde. Hier ist es auch vornehmlich die Weise, in welcher das Naturerkennen sich mit Hilfe logischer Tätigkeit und im Elemente derselben vollzieht, maßgebend. Es führt also das Begriffliche, das Univerfell-Gedankliche allein zur ursprünglichen, wahrhaften Wirklichkeit, zum gesuchten Original der Weltanschauung. Aber andererseits war wieder augenscheinlich, daß die in der Innerlichkeit des Einzelnen, des Subjektes gegebene Tatsache der Begriffsbestimmung nicht selbst die ursprüngliche Wirklichkeit sein konnte. Es konnte dies nicht angenommen werden, weil einerseits diese Innenwelt und ihre Begriffe sich in leblosen Schatten, in fahlen Schemen, in etwas, was einem Traum oder dem Nichts gleichwertig erscheinen mußte, darstellte. Und dann wesentlich schon deswegen nicht, weil diese ursprüngliche Wirklichkeit des Gedanklichen als die gesuchte Wahrheit aller Dinge zugleich etwas schlechthin Univerelles, über die Enge jeder beliebigen Einzelexistenz und subjektiven Innerlichkeit schlechthin Hinausgehendes, Übergreifendes sein mußte, ein Objektives also im Sinne einer Universalität, die der Sonne gleich in alle die Einzelexistenzen hineinleuchtete, doch in keiner Weise in der Enge ihres Einzellebens eingeschlossen sein konnte.

So stellt sich also für den großen Schüler des Sokrates, für Plato die wesentliche Differenz der bloß subjektiven,

in der Einzelseele funktionierenden Begriffe mit der univervellen Wirklichkeit, die die eigentliche Bedeutung der Begriffe darstellte, die Differenz von Begriff und Idee dar. Die Begriffe in uns erscheinen gewissermaßen als Reflex, als Spiegelbild, als Schattenriß der Ideen, die mit ihnen als der ursprünglich wirklichen Wahrheit korrespondieren, die der in Begriffen sich Bewegende eigentlich meint. In solcher Weise aber ist diese ursprüngliche Univerfalität, die den Dingen und dem Bewußtsein zugrunde liegen soll, wieder in ähnlicher Weise außer den Kreis der Innerlichkeit des Geistes getreten, wie die physische Welt als sinnliche Wirklichkeit sich außerhalb der in uns gegebenen sinnlichen Erlebnisse befindet. Es tritt die alte Verwirrung des Problems des Naturerkennens mit dem der Erforschung der Tatsachen der Innenwelt, die sich der Grundtendenz des Sokrates entsprechend auflösen sollte, bei seinem größten Schüler wieder in volle Kraft. Das Intellektuelle, die Vernunftwahrheit erscheint wieder in ähnlicher Weise als Objekt in die Außenwelt projiziert, außer der Innerlichkeit des Geistes, wie die sinnlichen Naturgegenstände. Plato bemerkt nicht, daß hier nur ein Doppelspiel dieser Innenwelt selbst vorliegt, nicht etwas, was ihr irgendwie äußerlich entgegenträte. Er bemerkt sehr richtig den wesentlichen, den fundamentalen Unterschied, der sich darin geltend macht, daß ein Univerfelles einerseits in der Individualität, in dem univervell veranlagten Individuum, gegeben ist und andererseits als etwas erscheine, was über allen Individuen ebenso schweben müsse, wie über allen Bildern und sinnlichen Dingen. Aber er legt sich diese Beziehung in ähnlicher Weise zurecht, wie den zu der Außenwelt der Sinneserscheinungen, in der Weise einer dem Subjekt gegenüberstehenden Außenwelt höherer Art, in die er in ebenso äußerlicher Art als Schauender eintreten zu können glaubt (und einmal in der vorwelt-

lichen Schauung der Seele wirklich eintrat) wie in eine himmlische Arena sublim leuchtender, allüberschauender Art, wo die univertellen Urgeftalten gleich Zeus und den anderen Olympiern thronten, unter welchen sich tief unten im Schatten, nur erleuchtet von flüchtigen Lichtstreifen dieses Himmelslichtes, das sich in ewiger Majestät stets gleich blieb, die wandelbare Welt der sinnlichen Dinge bewegte.

So poetisch schön dieses Bild auch ist, das dem Geiste Platos in überherrlichen Glanz und in der Himmelsklarheit des Univertell-Gedanklichen aufging, es ist nur ein Bild oder doch ein Halbbildliches, daß an die Stelle der Tatfache trat, daß der Menscheng Geist vielmehr in dieser seiner Innerlichkeit selbst alles bloß individuell Beengte überragte (mag dies Individuelle selbst auch eine über Raum und Zeit schwebende Größe über aller Größe der Bilder bedeuten) in der Innenwelt dies Überindividuelle erlebte und erfaßte. Anstatt also ein dem sinnlichen Univerfum ähnliches irgendwie außer uns befindliches Objektives zu sein, gilt vielmehr, daß in diesem Überindividuellen der »objektiven« Vernunftanschauung vielmehr eine gesteigerte Innerlichkeit vorliegt. Die Lösung liegt also gerade in der entgegengesetzten Richtung, als in welcher der naive Objektivismus oder Realismus Platos dieselbe suchte.

So allein, in der Weise der unteilbaren Allheit der Innenwelt, die als dieses Eine doch zahllose univertelle Formbezüge in sich darstellt und vereinigt in harmonischer Fülle, erklärt sich uns, daß alle Ideen an allen andern teilnehmen, daß sie intellektuell unterschieden, sich doch nicht wie Dinge in äußerlicher Weise scheiden lassen, daß sie als organische Funktionsweisen derselben unteilbaren Allfunktion dialektische Übergänge ineinander aufweisen, die Plato auch nachweist.

Es muß also in erster Linie klargemacht werden, daß dieses Subjekt, diese geistige Individualität mit ihrer

Innenwelt der Begriffsfunktionen ein schlechthin universelles, über allen Grenzen des Bildlichen und räumlich-Endlichen schwebendes Leben und Sichbetätigen ist. Es gilt vor allem diesen intellektuellen Gesichtskreis zu reinigen von allen Umnebelungen und Umwölkungen sensualistisch-materialistischer oder phantomartig-spiritualistischer Art, von allerlei hypostasierten Substanzen, Trägern, Hintergründen und sonstigen philosophistischen Hinterhalten, die das positiv als solches gegebene Unendliche in Endlichkeitsgestalten verschiedener umfälschen wollen. Es wird dann ferner auch klar werden müssen, daß der positiven Tatsachenforschung gegenüber die gewohnten agnostisch-skeptischen Bedenken und selbst das Bekenntnis, daß man eigentlich nicht wußte, was das Denken in der Tat sei, nichts bedeuten, als den versteckten Vorbehalt, die ganz eigentümlichen inneren Erlebnisse und Tatsachen des Denkens und des Geistigen überhaupt, die jeder Mensch kennt und die sich als der würdigste Gegenstand unserer Aufmerksamkeit in innerer Beschaulichkeit immer deutlicher zu offenbaren haben, vielmehr den kindlichen Gewohnheiten, der auch heute noch so unreifen Menschheit entsprechend, in sinnliche oder phantomartige Erlebnisse viel niedrigerer Art umzudeuten. Wagen wir das für diesen historischen Menschen Unglaublichste, diesen Aufflug in die Unendlichkeit, die sich als unsere eigentliche Heimat, ja als unser eigenes innerliches Leben enthüllt, ist dieser krysthelle Äther des Gedankenlichtes uns in unbewölkter Herrlichkeit aufgegangen und in seinem grenzenlosen Reichtum und der durchsichtigen Harmonie seiner Formen als die wahre Gestalt unseres Selbst enthüllt, so leuchtet uns durch die krysthellen Wände dieser geistigen Selbstheit auch schon das überindividuelle Licht, das allen Geistesfunktionen gemeinsame Vernunftlicht entgegen: das göttliche Licht und seine Welt der Ideen.

Für Plato ist dieses überindividuelle Licht und Leben daher notwendig aufgegangen in der Gestalt der logischen Gedanken, der allgemeinen Vernunftgesetze, die jedem Menschen einleuchten. Im Licht dieses Unendlichen und unendlich Reichen, des Denkens, des Begriffes erscheint dem Menschen notwendig Alles, was er betrachtet. Der Spinne gleich, die alle Dinge, die ihr zufliegen, in ihrem Netz auffängt, muß der Mensch Alles, was die äußeren Sinne ihm zutragen, in dem Netz seiner Gedankenfunktion auffangen und in deren höhere Lebens-tätigkeit umwandeln und absorbieren. Er kann nichts einfach sinnlich hinnehmen. Daran hindert ihn schon seine Phantasie, die abgesehen von ihrer Zutat des dreidimensionalen Schauens auch alles einfach sinnlich Wahrgenommene umbildet. In der begrifflichen Tätigkeit ist aber diese Variation des Materials der Sinne und ferner der Phantasie in eine Unendlichkeitsfunktion übergegangen, in die Anschauung des Inbegriffes aller Möglichkeiten des Wandels der gegebenen Anschauung. So wie das Dreieck alle möglichen Dreiecke, so bedeutet der Tisch alle möglichen Tische. Das Zusammenfassen der Merkmale, z. B. der von drei Seiten und drei Winkeln begrenzten Figur will nur die Richtung und die Grenzen der in allen ihren Übergängen schlechthin ins Unendliche gehenden Funktion setzen, wo zwischen jeder geringsten Veränderung der Winkelstellung unendlich viele mögliche Fälle liegen, die notwendig mitinbegriffen sind im Dreieck, da ja dessen Gesetze und Bestimmungen für alle schlechthin gelten. Das Dreieck oder der Tisch ist daher Unendlichkeitsgestalt, kein einfach Sinnlich-Bildliches, sondern wesentlich ein Univer-selles. Und als solches ist es auch in der Tat im Denk-akt gegeben.

»Aber ach, nur in unserem Denken vorerst nur im Einzelwesen, im Subjekt und daher als subjektive — und daher illusorische Funktion.« In diesen Gedankengang

trifft das gemeine Bewußtsein mit dem philosophischen zusammen bis auf den heutigen Tag. Denn solche Unendlichkeitsformen der Subjektivität als wirkliche ganz reale Unendlichkeitsfunktionen zu nehmen ist auf diesem Standpunkte des antiken Menschen, den auch unsere Universitäten nicht überwunden haben, darum ganz unmöglich, weil hier noch das Dogma von der Endlichkeit des Menschenwesens überhaupt, des Subjektes, seine dingliche Endlichkeit sogar, ganz unangestastet feststeht. Es muß diesem Menschen die Anschauung der menschlich subjektiven Denkfunktion als realen Universalakt, als kosmischer oder überkosmischer Funktion, als die wahnfinnigste Hybris oder Selbstüberhebung erscheinen.

Dem Genius des großen Denkers aber leuchtete demungeachtet die Notwendigkeit der vollen Realität dieses Unendlichen, das er in sich erlebte, ein. Es leuchtete ihm zugleich die Objektivität desselben ein, in dem Sinne, daß hier ein Überindividuelles in den Kreis der Innerlichkeit tritt, in denselben hineinleuchtet. So mußte ihm neben der subjektiv-illusorischen Fassung des Begrifflichen demungeachtet dessen Wahrheit als volle Realität und als objektive Wirklichkeit einleuchten. In diesem Sinne betrachtet aber erscheint derselbe Inhalt, der in der subjektiven Fassung als Begriff erscheint nunmehr als Idee.

Derselbe Inhalt, und doch zugleich ein ganz anderer, himmelweit vom bloßen Begriff verschiedener offenbart sich dem verzückten Auge des Sehers in der Idee! Dort als ein zwar univerveller, aber doch in der Form der Endlichkeit des Subjektes selbst zum Endlichen gewordener Inhalt, der in der gewohnten, verblaßten, unlebendigen schattenhaften Weise des Schauens die offenbare Rechtfertigung der Ansicht darstellt, daß es sich im Subjekt nur um eine unwirkliche Abspielung handle. Dort dagegen leuchtet dem Auge des Genius

der ganze Unendlichkeitsgehalt, die Lebenswirklichkeit desselben Univerfellen auf in feinem grenzenlofen Reichtum und in feiner wundervollen Harmonie, die alle Gestalten, diese Univerfalfunktionen in einem untrennbaren Licht als Vielgestalt des Einem urfprünglich Unteilbaren offenbar macht, fo daß alle diese Gestalten Anteil haben aneinander. Da obnehin das Denken die Bestimmung hat, aus der Täufchung der Welt der Sinne zum wahrhaft Urfprünglichen, zum Urbild vorzudringen, dessen unvollkommene Abbilder uns in den Sinneserscheinungen gegeben find, fo mußte es Plato ganz offenbar fein, daß in den Ideen, in den in der Gestalt lebendiger Vollwirklichkeit aufleuchtenden Univerfalgestalten eben diese Urbilder der Dinge selbst gegeben feien. Sie waren die in der intellektuellen Anschauung, die dem Selbfterkennen entsprach, gefchaute Vollwirklichkeit des Denkens als die wahrhaftige Darstellung des Bildlichen und Sinnlichen.

Es erschienen die begrifflichen Funktionen für das gemeine Bewußtsein als dies Wefenlose, Schattenhafte, weil sie sich wenig intensiv entfalten. Sie find als die höchsten äußersten peripherischen Formen, teils verfelbständigt, der Zentralfunktion des Denkenden entfremdet, wie die vergegenständlichten Gedanken von Raum und Zeit, stellen nur mit der Anknüpfung an Sinnlich-Bildliches Realität dar, sonst aber in der Verknüpfung mit dem Subjekt als Denkenden nur einen schattenhaften Funktionshintergrund desselben. In den Anfangsstadien der Belebung desselben, die wir bei Plato beobachten, erschienen diese Funktionen noch denjenigen ähnlich, in welchen das mythologische Bewußtsein kosmische Formen in der Phantasie verfelbständigt.

Erheben sich aber diese Gestalten, die eigentlich Formen der Innerlichkeit des Geistes waren, in univerfelle Höhen über die Welt der Bilder, die, wenn auch nicht als ganz nichtiges, doch als Verschwindendes,

relativ Nichtfeindes erscheinen mußten dieser potenzierten Unendlichkeit gegenüber, die in der Tat in der Realität der Denkfunktion aufleuchtete, so war aber die Anschauung der Ideen hier ebenso der Innerlichkeit des Geistes entfremdet und erschien als eine Jenseitigkeit hoher Art, die sich ebenso unendlich über das menschliche Individuum als endliches erhob. Es war diese Anschauung gerechtfertigt eben durch den überindividuellen Charakter dieser Formen, die als Gestalten des unteilbaren Vernunftlichtes in gleicher Weise alle Geister durchleuchteten. Die logisch-mathematischen Funktionen zeigen so zwei Seiten. Nach der einen Seite sind sie Lebensformen des geistigen Individuums. Die aktuelle ganz universelle Denkfunktion des Peter oder des Paul ist in Wirklichkeit voneinander verschieden. Demungeachtet zeigen diese durch die eigentümliche Gemütsstimmung der Individualität geschiedenen Funktionen übereinstimmende Züge. Es lassen sich dieselben geometrischen Formen in roter oder grüner Farbe gezeichnet denken. Aber eine Stimmung geistigen Gemütes ist nichts so Ärmliches wie ein Farbenton. Es gestatten solche Gemütsstöne innerhalb des eigenartigen Funktionskreises, der in den feinsten Abtönungen beruht, eine Nachbildung der anderartigen Gemütsstöne in ihren gröberen Formen durch ihren Rhythmus. Steigert sich diese Nachbildung bis an die Grenzen der Feinheit der andern, so fließen sie im Überindividuellen ineinander. Als diese überindividuelle Einheit aller Geistesfunktionen, wie wir sie fassen, konnte sie aber Plato nicht fassen, weil ihm schon das Zwischenglied, die universelle Anschauung der individuell geistigen Funktion als solcher fehlte und die Tatsache der intellektuellen Anschauung bei ihm nicht auf die geistige Individualität bezogen wurde, nicht die Form der Selbsterkenntnis annahm. Was ihm einleuchtete war aber, daß diese Formen die gedankliche, universelle Wahrheit

der sinnlichen Dinge ins Unendliche bestimmten, die über allem Wechsel der Varianten thronenden, im Lichte der Ewigkeit strahlenden Urformen derselben darstellten. So aber mußte diese Anschauung der Ideen selbst einen dinglichen, äußerlich objektiven Charakter annehmen. Und wenn der Gegensatz zu dem sinnlichen Anschauen und dem gewohnten schattenhaft und schematisch unlebendigen begrifflichen Denken Plato auffiel, und er aus keinem von beiden diese hohe Schauung ableiten konnte, so leitete er sie aus der Erinnerung an ein einstiges Schauen der Seele ab, wo diese noch nicht in die Tiefe der Sinnenwelt versunken und in den Leib eingekerkert war und in seligen Höhen der himmlischen Wirklichkeit weilend, die Urbilder aller Wesen betrachtete.

Die Idee als Vielgestalt der untrennbaren Einheit des Vernunftlichtes erscheint als logisch-metaphysische Einheit des Wesens, der »ousia«. Aber als solche sind sie dem Blicke des Genius schon in jedem Einzelgeift gegeben. Alle diese Universalformen also werden vorläufig in einem unlebendigen Lichte verbunden, im allgemeinen Vernunftlicht, sofern es alle die Individualitäten gleichmäßig durchleuchtet, sie ebenso verbindet, als auch noch getrennt sein läßt. So wie aber die gleichgestimmten Saiten verschiedener Instrumente im selben Raum mitklingen, so zieht auch schon bei der größeren Nachbildung der Funktionen des Alls der Individualitäten immer ein Nachklang durch das All der Vernunft als Bewußtsein des überindividuellen ätherischen gemeinsamen Vernunftlichtes. Wir denken nämlich alle nach denselben Gesetzen und Universalformen des Denkens, die sich in einer organisch untrennbaren Einheit miteinander befinden. Diese Einheit ist eben die Wesenheit, die »ousia« des Plato. Demungeachtet stellen die Gedankenformen trotz dieser Einheit wieder kein lebendiges Band aller Individualitäten dar, denn jeder Einzelne kann ganz gut diese Universal-

formen, wie auch ihre Einheit fassen, ohne sich damit in intensiver Lebenseinheit mit allen andern geistigen Individuen zu wissen. Es hat sich gezeigt, daß sich eine solche im Aufsteigen aus den schematischen gröberem Nachbildens des Rhythmus der andern Subjektivitäten zu dessen intimer Feinheit im Akt einer höheren Verschmelzung vollzieht. Diese jedoch ist die höhere Form über allen Ideen und auch über dieser logisch eifigen Einheit, in Wahrheit die ursprüngliche Lebenseinheit nicht bloß der Ideen, sondern ebenso der Geister: die höhere Realität, in welcher diese Einheit erst lebendigen, vollen Sinn gewinnt. Diese Verschmelzung der Geister in einer höheren ursprünglichen Einheit des Lebens ist aber die Idee des Guten, die somit über dem Reich der Ideen als höchste Einheit thronet, die Hyperousia, die Überwesenheit über denselben ist. Doch auch dies Höchste kann sich hier noch nicht als Überindividuelles darstellen, sondern wieder in der äußerlich vergegenständlichten Weise, in welcher der antike Mensch, dem das Selbsterkennen der univervellen Individualität noch fehlt, dieses Innerste aller Innerlichkeit allein darzustellen vermag: als Sonne im Reich der Ideen, die allem Erkennbaren allein Erkennbarkeit, allem Lebendigen allein Sein und Wesenheit verleiht.

Der Widerstreit in der Ansicht über das Verhältnis der Ideenwelt zu dieser Idee des Guten oder der höchsten Gottheit klärt sich in dieser Analyse allein vollkommen. Während nämlich Aristoteles die Anschauung ausspricht, daß Plato die Ideen nicht bloß transzendent über die Dinge setzt, sondern sie in ähnlicher Weise wie die Dinge auch Gott gegenüber verselbständigt, setzen fast alle Kirchenväter die Ideen vielmehr in den göttlichen Verstand und fassen sie als ein System göttlicher Gedanken auf, die als solche zugleich erhabene Wirklichkeiten sind. Es sind hier eigentlich beide Anschauungsweisen berechtigt. Die höhere Stufe des Schauens

und Lebens, die sich im eigentlich göttlichen Leben des Guten schlechthin, der Liebe schlechthin darstellt, hat die tieferen Formen alle, also auch das System jener Intellektualformen, die sich bloß in der Wesenheit in der geschilderten Weise vereinigen, die noch die geistigen Individualitäten nicht in der höchsten Güte, zu einer höheren Lebenseinheit zu verschmelzen vermag, als untere Begrenzung ebenso notwendig an sich, wie der Würfel die Fläche und Linie. Es stellt sich also daselbe System der Ideen einmal als die krySTALLhell eifige Einheit der bloßen logischen Vernunft, andererseits als Ideenwelt der Ureinheit alles Geistigen, als Ideenwelt dar, die in der Idee des Guten notwendig analytisch ebenso enthalten ist, wie die Welt der Bilder in der Gedankenfunktion. Während schließlich dies Bildliche, in den objektivierten Bildern der Phantasiefunktion, auch eine selbständige Gestalt gewinnt, die noch nicht Gedankenfunktion ist.

Die Welt der Ideen entspricht so den Forderungen ein Unveränderliches und Beharrliches, im Gegensatz zum Fluß der sinnlichen Tätigkeiten und Erscheinungen zu sein. Es hat sich gezeigt, daß die höheren Formen des Lebens als immer vollendetere Weisen des Gedächtnisses sich immer mehr in Regionen majestätischer Ruhe erheben, die sich in eben dem Maße als Unvergängliches, Ewiges darstellen, jedoch hier nicht als fließendes Zeitliches, sondern vielmehr so, daß alle Zeiten, alle Weltalter in eine Schauung des Inbegriffs der erhabensten Ruhe verfunken sind, welche zugleich die ewigen Gesetze alles Wandels in sich darstellt. Es ist diese Schauung ein Organisches im höchsten Sinne, so daß alle ihre Formen als Gliederung einer durchsichtigen und in allen ihren Besonderungen gegenwärtigen, von ihnen untrennbaren Einheit erscheint, die überall nur sich, in ihnen in ihrem unendlichen Reichtum entfaltet. Es faßt so die Ideenwelt die ganze Fülle der Voll-

kommenheit des Seins in jeder ihrer Gestalten zusammen, die ineinander leuchtend diese unteilbare Einheit des Vernunftlichtes selbst sind.

Es läßt sich die Ideenwelt am besten, am klarsten mit der Mathematik illustrieren, obschon ihr Schauen und Wissen nicht das einfach mathematische Wissen ist. Für den Mathematiker genügt es, sich schematisch zu vergegenwärtigen, daß mit dem Begriffe des Dreieckes bestimmte Merkmale, die der drei Winkel umschlossen von den drei Seiten, sich verbinden, bestimmte ebenso schematisch aufgefaßte Gesetze, wo also einerseits die bildliche Veranschaulichung in einem beliebigen Exemplar, andererseits das allgemeine Gesetz nur in der Form einer schematischen Begriffsbestimmung vorliegt. Dieses Begriffliche seinerseits scheint etwas ganz Leeres, in Wirklichkeit Unbestimmtes, Inhaltloses zu sein, welches nur durch die Veranschaulichung der Sinne oder der Phantasie überhaupt Inhalt gewinnt. So wie das Bildliche als Blindes erscheint, welches nur durch das Licht der Begriffe zum geistig Gesehenen wird. Es erscheint jedoch dies Begriffliche nur deswegen als für sich Inhaltsloses, weil eben die geistige Aufmerksamkeit sich immer auf das Sinnlich-Einzelne, das Einzelbild vereinigt und nicht auf den eigenen unendlichen Reichtum seiner selbst, auf den Gehalt, der im Gedanken und Begriffsakt selbst liegt, achtet. Es erscheint als Leeres nur, weil das Bewußtsein immer wieder die Neigung zeigt, mit Erdschwere im Blinden, das heißt im Sinnlich-Einzelnen zu versinken. Was hier fehlt, ist eigentlich immer nur die Selbstbefinnung, die Selbsterkenntnis der Denkfunktion. Man bemerkt nicht, daß bei dem Merkmal der drei Linien, die die Figur umschließend drei Winkel bilden, von Linien überhaupt, also von allen möglichen Linien in allen möglichen Stellungen, die diesen Bedingungen genügen, gesprochen wird, daß also alle diese möglichen Fälle, sofern das

beliebige Gesetz des Dreieckes schlechthinige Geltung hat, mit einem unteilbaren Blick in intellektueller Anschauung überschaut werden. Plato fordert daher sehr richtig auf, den Blick von dem Äußerlichen Sinnlichen abzuziehen und uns in uns selbst zu sammeln. Es ist das ganz deutlich die sokratische Forderung der Selbsterkenntnis. Die Ideen sind nichts anderes als die in der Selbsterkenntnis erfaßten Begriffe; die Ideenwelt nur die Wirklichkeit des sich selbst erkennenden Gedankenaktes. Da aber bei Plato doch wieder das Subjekt, der Menscheng Geist im Sinne des antiken Menschen als etwas Endliches, Dingliches irgend welcher Art erscheinen muß, so ist dies Selbsterkennen bei ihm doch wieder nicht die allerdings ins Überindividuelle der Innerlichkeit führende Selbsterkenntnis des Menscheng Geistes, sondern nur die subjektive Erinnerung an eine äußere Schauung höherer Art, die der Mensch einst erlebte, als er von den Schranken der Sinnenwelt noch nicht befangen war.

Dann allein freilich, wenn wir im Selbsterkennen in diese höheren Funktionskreise, in diese Innerlichkeit potenziertes Art uns erheben, wird uns klar, daß die Ideenwelt Platos keine Hypostase irgend einer phantastischen äußeren Wirklichkeit, sondern dies höhere Erlebnis unserer Innerlichkeit selbst ist. Es muß also, soll die Tatsache dieser höheren Lebensform, die sich ganz positiv, so positiv wie das mathematische Bewußtsein, dem Geist entschleierte, nicht geaugnet und in andere Formen umgedichtet und umgeformt werden, die Gedankenfunktion in der Tat und Wirklichkeit dies Lichtfluten über allen Sternemeeren ebenso wie über allem Fluten der Weltalter sein. Sie muß im positiven Behaupten der Ewigkeit dieser Formen und Gesetze gegenwärtig sein in ihrem unendlichen Reichtum in der Schauung des Ewigen und als eine höhere Funktion schweben

über der Welt der Bilder und deren dinglichen Formen. Es muß diese höchste Form schließlich ebenso schweben über dem Ozean der individualisierten Geistesfunktionen als das göttliche Licht und Leben, als die Lebensgestalt der Vernunft, als Sophia, Logos, Nous, in welcher Dreigestalt dieser wunderbare Geist in die Himmelshöhen der Innerlichkeit empordrang.

Es kann sein und ist leider sehr oft so, daß diese höheren Lebensformen des Überindividuellen sich uns verschleiern, daß die Verbindung, der verknüpfende Strom, der tiefere Lebensformen, in denen unsere Individualität sich darstellt, mit ihnen verbindet, so wenig intensiv ist, daß wir uns derselben nicht deutlich bewußt werden. Aber dieser Umstand, der nur das Verhältnis der höheren Formen des Lebens zu den tieferen kennzeichnet, ihren Funktionsbezug angeht, berührt die Existenz dieser höheren, dieser Ewigkeitsgestalten unmöglich. Es ist, wie wir oben nachgewiesen, eine Unmöglichkeit der Anschauung, die umfassendere Sphäre in der Gemeinschaft mit der tieferstehenden vollkommen dahinschwinden zu lassen, so wie ein vollkommenes Verschwinden des dreidimensionalen Hintergrundes im Verhältnis zum bildlich Flächenhaften unmöglich vorgestellt werden kann. Maße eines ephemeren Vorgehens (etwa in der Gestalt jener psychologischen Vorstellungsbildern) hier an solche Wirklichkeitsgestalten höchster Art anzulegen, erscheint im vorhinein als eine dem Tatbestand solchen Erlebens vollkommen unangemessene, in der Anschauung unvollziehbare, also ganz sinnlose Verwirrung des sinnlich-bildlichen Phantasieartigen mit dem Tatbestand des eigentlich Gedanklichen.

Wie wir sehen, löst also Plato den Widerstreit des herakleitischen Flusses mit der ewigen Beharrlichkeit des Seins im Sinne der Eleaten in der Weise auf, daß er beide in verschiedene Sphären der Existenz, oder wie wir sagen möchten, der Lebensfunktion, versetzt.

Es zeigt sich uns aber, daß dies Höhere das Tiefere ebenso in sich darstellen, in sich als sein Moment begreifen muß trotz des unendlichen Unterschiedes. Diese Seite wird uns durch die Dimensionsbestimmung klar, dergemäß höhere Lebensformen ihren unendlichen Gegensatz zu den tieferen, nicht in beliebigen Formen einer Steigerung, sondern nur in der Form einer höheren Dimension, die den immanenten Lebensbezug auf die tiefere Stufe in sich faßt, zu verwirklichen und darzustellen vermag.

Diese Stufen des Erkennens und Seins stellt nun Plato so dar, daß das Sinnliche, welches für sich zu keiner vollen Gewißheit sich erhebt, dem Bereich der Meinung, der Doxa zugewiesen wird, die sich in ein Wissen von äußerlich sinnlichen Dingen und von Phantasiengebilden gliedert (als Pistis und Eikasia). Die intellektuelle Erkenntnisweise ist die Vernunftanschauung, die Nousis, teils als mathematisches Wissen, teils als Eindringen in das Urbildliche selbst. Es gliedert sich demgemäß die Vernunftanschauung in die Dianoia und den Nous. Es ist auch ein großer Blick Platos gewesen, als er die Wichtigkeit des mathematischen Erkennens für die Vorbereitung und Vermittlung des eigentlichen Grunderkennens, der »Gnosis« erkannte, zu welcher wir mit der Anschauung der Ideenwelt in ihrer Wirklichkeit emporsteigen, so daß er die Mathematik als Vorhalle der Philosophie bezeichnete.

Die Welt des Sinnlichen als das sich stetig Wandelnde, das nie Seiende (im Sinne des Beharrlichen, mit sich Gleichen) berührt doch gewissermaßen dies Seiende, wie eine Tangente den Kreis stets in einem verschwindenden Punkt. So stellt es sich eben für das Denken und im Denkt dar als das differentiale verschwindende Moment der höheren Lebensform. Dieses läßt sich so in doppelter Hinsicht fassen. Einmal in der Darstellbarkeit in bestimmten Bildern, die sich gewisser-

maßen als Momentphotographien des Stromes der Tätigkeit darstellen, als die Seite der Bestimmtheit, die diesem Prozeß der Wandlung anhaftet und sich im fixierten sinnlichen Bild der Wahrnehmung oder Phantasie darstellt. Das Bild nun gewinnt dann allerdings seine höhere Bestimmtheit wieder im Begriff und schließlich in der Idee als der wahrhaften Darstellung des Begriffes. Oder aber werden diese bildlich fixierten Wechselstadien der Tätigkeit, die sich selbst in dem Element der höheren, univervellen Lebensform, im »logischen Hintergrund« ebenso auch in der Form punktueller Zentren darstellen, im Spiel der Aufmerksamkeit auf diese tieferstehenden Grenzbestimmungen und durch diese dann auch auf die sinnliche Außenwelt bezogen, die sich in ähnlichen tieferstehenden Formen positiver Art verwirklicht. In dieser höheren Anschauungssphäre werden aber solche Varianten der Formen in ihrem Bezug auf die Tätigkeitszentren, die als die Grundlage des Seienden erscheinen, als die Subjekte, an denen sich dieser Wechsel abspielt, in unbegrenztem Reichtum bezogen. Sie werden gleichmäßig auf solche Zentren bezogen, sofern nicht die Anwendung auf einen bestimmten Fall irgend eines Erkenntnisbildes in Frage kommt, sondern nur dieser unbestimmte Kreis aller Möglichkeiten überhaupt, die das Denken im Hintergrund hält – für alle Fälle bestimmter Formationen des Naturerkennens. Es wird diese Anschauungsweise sich so als ein Chaotisches der unbestimmten Möglichkeit bildlich darstellbarer Phasen der Verwirklichung darstellen. Es ist diese Funktionsweise, die sich also mit den Varianten bildlicher Anschauungsformen auf dies ohnehin Punktuell-Formlose, Zentrale vereinigt, die Anschauungsweise der Materie. Die Materie ist, wie wir sehen, der immanente Bezug auf die Form, das heißt das Bildlich-Fixierte, Bestimmte, die also in den Gegensatz tritt zu der Ineinsprojektion desselben in der chaotischen Weise.

In dem Hervortreten dieses Anschaulich-Fixierten, Bestimmten, des höheren Funktionskreises überhaupt in der Aufmerksamkeit, die hier in univertellen Sphären der Varianten sich bewegt, kommt die Kategorie der Form zur Geltung. Zur Kategorie wird diese Bewegung dadurch, daß sie in den verschiedensten Dimensionsformen zur Geltung kommt und so zur Einheitsfunktion wird, die die fundamental verschiedenen Lebensformen verbindet und um Kants Terminologie zu gebrauchen, die »formelle Einheit des Bewußtseins« vermittelt.

Da aber bei diesem Entwicklungsstadium des antiken Menschen noch die Selbsterkenntnis des Denkaktes fehlt, so können hier ebensowenig wie bei den früheren Philosophen die Eigentümlichkeiten des Denkaktes als solche vom sinnlich-bildlichen Gegenstand getrennt werden und erscheinen diese Kategorien in ihrer spezifisch gedanklichen Eigentümlichkeit in die Welt der Sinne projiziert. Es geschieht das um so unbefangener, als diese Formen, wie wir sehen, nicht etwa bloß äußerlich dem Material der sinnlichen Lebensformen aufgezwungen sind, denn in dieser Weise wären sie zur sachlichen Anwendung auf das Sinnliche und als Erkenntnisformen unmöglich, sondern selbst nichts als univertelle Varianten elementarer Lebensformen und Lebensbeziehungen, elementarer Dimensionsbeziehungen sind, die das sinnliche Leben selbst aufbauen. So erscheint die Materie bei Plato als das Seiend-Nichtseiende, als das Chaotische, ewig Flutende, Formlose, Ordnungslose, welches nur durch die höheren, die formbildenden Mächte beeinflusst, geordnete Gestalt gewinnt. Diese höheren Mächte erscheinen so als Werkmeister, die die formlose Materie umbilden, ja die Gottheit selbst als ein solcher Demiurgos. Die Materie besteht als der ewige Gegensatz, allerdings nur als diese chaotische Möglichkeit, als dies widersprechende, zwischen Sein und Nichtsein schwankende Unwesen

ewig neben Gott. Da sich aber nicht notwendig einsehen läßt, daß der himmlische Werkmeister sich immer mit der Gestaltung der Materie, die erst eine Welt aus dem Chaos schafft, beschäftigt habe, so ist die Ewigkeit der Welt nicht anzunehmen. Sie entsteht erst mit dem Eingreifen der höheren formbildenden Mächte als sie an die Ausgestaltung der Materie schritten.

Daß Plato, der sich ohnehin mit Vorliebe noch an den Mythos anlehnt, hier in ganz mythologische Regionen geraten ist, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Durch diese mythologisierende Darstellung schimmert aber die feine Wahrnehmung des Dimensionsverhältnisses durch, in welchem die höhere Form die tiefere als ihr differentiales Moment in sich enthält und formt. Tief bleibt ferner seine Anschauung von der Endlichkeit der physischen Welt. Wenn jedoch Plato die Notwendigkeit eines Endes der physischen Welt nicht einzusehen vermag, so ist die moderne Naturwissenschaft eben durch die Notwendigkeit eines Endes derselben, welches aus dem Gesetz der Entropie einleuchtet, auch auf die Notwendigkeit eines Anfangs, eines genetischen Hervorgehens desselben aus höheren Formen, in einem Kreislauf, der über das Physische hinausweist, aufmerksam geworden.





Aristoteles.



it dem glänzenden Aufschwung, den Plato in die höheren Regionen des Lebens und Schauens genommen, hatte die antike Welt ihren Gipfelpunkt erreicht, jene leuchtende Höhe, die zugleich in eine neue Epoche der Entwicklung des Geistes hinüberwies.

Was für die antike Welt selbst noch übrig blieb, war das wissenschaftliche Registrieren und Feststellen des gewonnenen geistigen Besitzstandes. Das ist nun im wesentlichen die Aufgabe, die Aristoteles in Angriff nahm.

Aristoteles ist insofern der richtige Arbeiter für dieses Werk, da er selbst, wie kein Denker, sich in den typischen Grundansichten des Menschen der bisherigen Weltperiode befestigt und diese zu seinen eigensten Erlebnissen gemacht hatte. Eine beschreibende Zergliederung dieses geistigen Besitzstandes, ein möglichst genaues Inventar herzustellen, war Aristoteles der geeignetste Denker, weil er einerseits eine außerordentlich scharfe Beobachtungsgabe für das Gegebene, andererseits aber die Tendenz zeigte, alles Fremdartige, mit den gegebenen Grundvoraussetzungen des antiken Gedankenkreises nicht Stimmende zu entfernen und aus dem Kreise seiner Gedankenwelt auszujäten.

Diese letztere Arbeit begann er dann gleich seinem Lehrer Plato gegenüber. Alle die großen Anläufe, die Plato in eine lichtere Zukunft macht, wurden von Aristoteles wie wilde Sprossen eines Baumes reinlich entfernt und weggeschnitten, weil sie der antiken

Denkweise gegenüber allerdings Abnormitäten und Monstruositäten bedeuteten, die mit dem ganzen Grundplan der alten Weltanschauung in keiner Weise stimmten. Anzuerkennen ist im allgemeinen die Folgerichtigkeit und Klarheit, mit der Aristoteles diese Arbeit, die Weltanschauung des antiken Menschen in ein möglichst konsequentes, reinliches System der Wissenschaft zu bringen, durchgeführt hat.

Der antike Mensch ist der an die Sinnesanschauung und Sinnenwelt gebundene Mensch. In den Anfangsstadien seiner Entwicklung projizierte er sich mit dem ganzen Inhalt seiner menschlich innerlichen Erlebnisse in diese Außenwelt, die ihm als menschenähnliches Lebewesen, bevölkert von Geistern, Genien und Göttern erschien. Sofern er sich nur als einfach sinnliches Leben schaute, als Zentrum des Gemütes und seiner unanschaulichen Formen, an die sich dann lineare Strebungen und flächenhafte Bilder anknüpften, hatte diese Fassung sogar ihre sachliche Berechtigung. Aber schon das Dreidimensional-Phantomartige war eigentümliche Form organischen Lebens, die nur als Erkenntnisform ihre Berechtigung hatte. Mit dem intensiven Erwachen der eigenen höheren Lebensformen schieden sich diese immer deutlicher vom Sinnlichen ab und zeigte sich insbesondere die Kluft, die die Denkfunktion vom einfachen sinnlichen Erleben trennte. Sich selbst betrachtet der Mensch wesentlich als eine sinnlich-bildliche Wirklichkeit neben den sonstigen der sinnlichen Erscheinungswelt. Mit dem Hervortreten des scharfen Unterschiedes des Gedanklichen vom Sinnlichen lösten sich die mystischen Schleier auf, die in der mythologischen Weltbetrachtung das Sinnlich-Wirkliche mit höheren Lebensformen vermengt und trat eine Ernüchterung in der Betrachtung der Sinnenwelt ein, die allein zur sachlichen Erforschung derselben tauglich war. So allein wurde Naturwissenschaft möglich.

Die bisherige Philosophie hatte in immer deutlicheren, schärferen Umrissen dies Geistige, die Universalfunktion, die der Innenwelt des Menschen angehört, herausgearbeitet und dadurch diese Scheidung vollendet. Plato hatte schließlich diesen Gegensatz sogar äußerlich zu vergegenständlichen gesucht, in der Gegenüberstellung einer Ideenwelt und einer Welt der Sinne. Aber dieser grundsätzliche Bruch mit der Anschauung des Sinnlich-Wirklichen als der alleinigen Wirklichkeit war ein Hinausgehen über die antike Welt, ein Widerspruch gegen ihre Grundanschauung. Alle Götter der Antike, Jehova ebenso wie Jupiter, waren bei allen Wolken, die sie eventuell ins unbestimmt Bildliche verschwimmen ließen, Wolken, die aus der Vielseitigkeit oder Allseitigkeit ihrer physischen Tätigkeit entsprangen, doch wesentlich physische Mächte. Plato jedoch machte den Versuch, einen Lebenskreis, der sich über das Sinnliche erhob, demselben gegenüber zu stellen.

Diese Gegenüberstellung vor allem mußte den Vertreter der wissenschaftlichen Ausarbeitung der antiken Weltanschauung zum Stein des Anstoßes werden. Leuchtete dem scharfen Blick des Aristoteles die Kluft, die das Univerfelle vom Sinnlichen trennte, ein, so mußte ihm der Versuch Platos, diese Kluft in der Gestalt einer Gegenüberstellung fundamental verschiedener Sphären der Existenz darzustellen, als unwissenschaftlich erscheinen, da die Tatsache vorlag, daß der Mensch das Univerfelle auf das Sinnliche anwandte, es auf dasselbe bezog, seine Erkenntnisse des Sinnlichen in den univerfellen, den begrifflichen Formen ausgestaltete. Es handelte sich also offenbar um Eigentümlichkeiten, die dem Sinnlichen nicht fremd sein konnten, nicht in einer anderen, himmelweit von den sinnlichen Dingen entfernten Welt sich darstellten, sondern im Sinnlichen selbst, als Darstellung von dessen eigener Natur. So allein hatte das Denken sachliche Anwendung auf die Sinnenwelt

und war ein wissenschaftliches Begreifen der Dinge ebenso wie der Univerfalien, der Gedanken möglich. Das Band der Sinnenwelt und der Gedanken war aber offenbar im Menschen gegeben; das Allgemeine existierte als solches nur im denkenden Wesen. Die halb-mythologische Verfelbständigung der Gedankenformen in der Form von finnlichen Dingen, die Plato noch vorfchwebte, mußte sich auflösen, die nüchterne Wissenschaft die Träume des Mythos vollends verdrängen. Die Klärung über diesen Punkt, die große Ernüchterung, die mit Aristoteles eintrat, bedeutet daher einen großen Fortschritt.

Aber dies denkende Wesen war im Sinne der antiken Welt, auch im Sinne von Plato ein Ding unter Dingen, selbst nur ein endliches Gebilde irgendwelcher Art, mit all seinen leiblichen und geistigen Eigentümlichkeiten. Eben dieser Umstand hatte jedoch den mit intensiver intellektueller Anschauung begabten Plato, dem doch anderseits die überragende univervale Natur der Gedankenformen in der Weise einer lebendigen Wirklichkeit einleuchtete, dahin gedrängt, die Welt der Ideen als eine Wirklichkeit höherer Art von der finnlichen abzufondern und derselben entgegenzustellen. Aristoteles, der auf diesem Weg das sachliche Band der Gedankenwelt und der Welt der finnlichen Dinge zerrißen sah, blieb hier nur der Weg, das Univerfale als selbständige Existenz für eine Illusion zu erklären und, da doch sein Sinn und seine Geltung für das Sinnliche, Dingliche, Endliche einleuchtete, die wirkliche Existenz dieses Allgemeinen, Gedanklichen im Sinnlich-Dinglichen selbst zu suchen, dasselbe aus gedanklichen Bestandteilen zusammenzusetzen. Es hat das Allgemeine so seine Realität, seine Wirklichkeit in den finnlichen Dingen, nicht außer denselben. Der Intellekt allein vollbringt die Tätigkeit des Abfonders dieser verschiedenen Seiten von univervellem Charakter, die den Dingen selbst zukommen, ihnen anhaften, aus denen sie

fozufagen zufammengefezt find. In der Wirklichkeit der Individuen find diefe verfchiedenen Seiten und Eigentümlichkeiten gar nicht getrennt; fie exiftieren wirklich als diefe verfchiedenen Seiten einer ungetrennten Einheit. So ift die Materie in der Einheit mit der Form verwirklicht, die Subftanz. Die formlofe Materie als erſte Materie oder hyle prote ift bloße Möglichkeit. Als folche wird fie aber von Ariſtoteles doch wieder zur Vorausſetzung der finnlichen Exiſtenzen gemacht. Die Ausfonderung, die Abſtraktion, vollzieht in einem eigentümlichen Prozeß nur das denkende Weſen, für welches ſich alfo die verfchiedenen Seiten erſt verſelbſtändigen, obſchon ſie ihre Wirklichkeit nur in den Einzelnen und in der eigentümlichen Einheit haben, in der ſich dieſe als Wirkliches darſtellen, in der Vereinigung verſchiedener ſolcher Seiten des Wirklichen. Mit der Annahme der dinglich ſelbſtändigen Exiſtenz und Einheit der Ideen treten Widerſprüche ein, denn dieſelbe allgemeine Gattung ift wieder in Unterarten geſpalten, müßte ſo alfo numerifch in verſchiedene Gruppen und Teile zerfallen. So das Lebende in Menſchen und Pferde ufw: Eben auf die ungetrennte Einheit der einzelnen Ideen legte Plato Gewicht. Sei die Idee ein gewiffermaßen dinglich Verſelbſtändigtes, ſo müßte die Idee des Menſchen neben den einzelnen Menſchen beſtehend mit dieſen in einen Dritten Gemeinſamen, im »Dritten Menſchen« vereinigt werden. Es erweiſen ſich alfo die Ideen, die in keiner Weiſe das Daſein der finnlichen Dinge erklären, nur als unfruchtbare, zweckloſe Verdoppelung der finnlichen Dinge ſelbſt in der Form widerſprechender Gedankengebilde. In Wahrheit ſtellen ſie nur verſchiedene Weiſen der Dinge, des Sichverhaltens und der Beſchaffenheit der Dinge, Formen der Dinge ſelbſt dar, die nur Wirklichkeit gewinnen unter der Vorausſetzung der Verbindung ſolcher Weiſen oder Formen mit einer Materie.

Die Hauptbestandteile also, die an dem Dinge selbst nachzuweisen sind, sind die Form und die Materie. Selbständige Wesenheit, Substantialität kommt also allein den Individuen zu. An diesen aber unterscheiden wir als wesentliche Seiten das, was bestimmt wird und das Bestimmende, die Materie oder das Substrat und die Form oder Quiddität. Das eigentlich Wirkliche wäre ja die Form, die daher auch Aristoteles als *ousia deutra* bezeichnet. Aber diese ist nur verwirklicht in einem bestimmten Stoff, der so das Prinzip der Individualisation stellt, gegenüber der Form, die die Seite der Gemeinbarkeit, das Allgemeine repräsentiert.

Bei Aristoteles werden also Gedankenformen wie die Beraubung, die Negation, die bloße Möglichkeit, die rein gedanklich unbestimmte Fassung der Materie, einfach vergegenständlicht, das Univerfelle der Gedankenfunktion, indem es in der Anwendung der Denkfunktion auf das Sinnliche zur Geltung kommt, einfach in das Sinnlich-Endliche hineinprojiziert, ohne die nötige scharfe Scheidung der fundamental verschiedenen Sphären. Es erscheint so das Sinnlich-Bildliche gewissermaßen aus Gedankenformen zusammengesetzt.

Gedankenformen könnten nun dies Sinnlich-Bildliche allerdings nicht sachgemäß bestimmen, könnten gar keine Erkenntnisformen desselben sein, wenn sie nicht in sich selbst, in den tieferen Grenzbestimmungen ihrer höheren Lebensform als Dimensionsform die eigentümlichen Grundformen der tieferen, der sinnlichen Lebensformen in ihrem Kreise wiederholten. Es haben also allerdings solche Formen des Denkens, sofern sie brauchbar sind zur Erkenntnis des Sinnlichen, Grundeigentümlichkeiten dieses Sinnlichen zur Darstellung gebracht im höheren Formkreis. Diesen Zug des Denkens, der bis in die Tiefen des Lebens dringt und die elementaren Verhältnisse derselben in univervellen Höhen nur übersichtlich fixiert und für alle Fälle der

Varianten zur Darstellung bringt, hat Aristoteles mit scharfem Blick in dieser realistischen Bedeutung, die er dem Denken zuschreibt, erfaßt. Wir haben gesehen, wie sich in den Kategorien der Materie und der Form nur die elementaren Dimensionsbezüge, die das sinnliche Leben gestalten, in universeller Weise und im interdimensionalen Bezug darstellen. Neben dem fundamentalen Funktionsbezug, der sich in diesen Kategorien darstellt, hat Aristoteles noch insbesondere die bewegende Ursache und den Zweck als solche in die Welt der sinnlichen Wirklichkeit eingreifende Mächte ins Auge gefaßt.

Die Ursache ist die ursprüngliche, die elementare Sache, der schöpferische Urstand und Urbestand des Sinnlich-Wirklichen, also das Punktuell-Tätige, wie es in linearen Bezügen und schließlich in zusammenfassenden flächenhaft-bildlichen und dreidimensionalen Formen zur Schöpfung höherer Totalitäten übergeht. Diese für das Erkennen sich als relativ Ruhendes darstellenden Formen gehen in einem Wandel über, indem sie in ihren punktuellen und linearen, in der Synthese solcher nach Herstellung eines umfassenden Totalerlebnisses, einer umfassenden Wirklichkeit streben und so Funktion, Tätigkeit sind. Es ist die Herstellung einer solchen umfassenderen Totalgestalt aber nur möglich, wenn die elementaren Momente sich gegenseitig zu dieser Einheit bestimmen, sich verändern, aus der Enge des In-sich-Verharrens eben in diesem Streben, eben als Funktion herausgegangen sind. Im Erkenntnisprozeß wird in der Tat zur Vollendung der höheren Lebensform, der zweidimensional-bildlichen in fixierter Form und der dreidimensionalen geschritten, die diesen Zusammenhang punktueller Momente und linearer Strebungen in der Anschauung eines höheren Erlebnisses einheitlich zusammenfassen. Es ist jedoch nicht notwendig, daß in tieferen Lebensformen, die außer

dem Kreis menschlich innerer Erlebnisse vor sich gehen, und die das Erkennen nachbildet, sich dieser Prozeß der Zusammenfassung in solchen Totalerscheinungen höherer Art vollende. Es genügt, wenn die zusammenfassende Funktion jener elementaren Lebensmomente, ohne den Bereich der punktuellen oder linearen Lebensform zu überschreiten, in der Tat nach Herstellung der umfassenden Lebenseinheit strebt, als Funktion tieferer Art sich auf die höhere Stufe der Totalität hinbewegt und so dies Zusammenfassen und Verschmelzen der Momente in unvollkommener Weise denn doch durchführt. Es erklärt ein totes, starres, mechanisches Nebeneinander am Gebiet des Naturerkennens aus dem Grund nichts, weil ein solches das in der Anschauung erfolgte starre Fixieren punktueller Momente, also die Aufhebung jedes Überganges in eine höhere Lebenseinheit, die solche punktuellen Momente verbindet, bedeuten würde. Nun ist aber jede Lebensform Funktion, das heißt Bewegung und Übergang auf die höhere Lebensform hin, nicht ein Totstarres, als welche sie nicht im Erlebnis, sondern nur im logisch-mathematischen Denken gefaßt werden kann. Mit diesem tautologischen Festhalten eines in der gedanklichen Anschauung gegebenen Fixierten läßt sich daher keine Wirkung irgendwelcher Art erklären und man fügt daher an die in der Weise starrer geometrischer Formen (zum Behuf der vollkommenen Anschaulichkeit) festgehaltenen Atome im Sinne der althergebrachten Atomistik »Kräfte« an, um die Bewegung zu erklären. Eine solche Anschauungsweise führt aber in ein Labyrinth von Widersprüchen. Denn wollte man den zwischen solchen Atomen liegenden Raum gleichfalls mit Atomen erfüllen, so würden diese ebenso in tautologischer Gleichheit der Anschauung festgehaltenen geometrischen Schemen einen Zustand starrer Ruhe herbeiführen, schon deshalb, weil mit ihnen schon die physisch lineare Funktionseinheit, das heißt jede gegen-

seitige Wirkung ausgeschlossen wäre. Diese Unmöglichkeit gegenseitiger Einwirkung, die nur bei der Verschmelzung in einer nächsthöheren Lebenseinheit des Punktuellen Sinn gewinnt, bliebe daher auch bestehen, wenn ein auf diesem Standpunkt obnehin widersprechender leerer Raum auch eine Annäherung gestatten würde. Die Kraft aber bliebe eine mystische Potenz, die der alleinigen Existenz dieses starr Stofflichen widerspräche, eine Art immaterieller Gott aus der Maschine, der nicht in den Atomen, die starr und untätig sind in sich selbst und nicht außer denselben, existieren könnte, im Leeren spukend als magische Macht.

Es haben sich also solche materialistische widersprechende Hypothesen als Anschauungspostulate, als ein Spiel mit Erkenntnisformen, in höchster Instanz mit geometrischen Gedankenformen enthüllt, deren starrem Festhalten dann allerdings elementare, sinnlich-wirkliche Lebensformen als »alogische« widersprechen. Es läßt sich ein Einblick in den Sachverhalt nur gewinnen, wenn einerseits auf die Tatsachen des sinnlichen Erlebens als einer solchen elementaren Existenz zurückgegangen wird, die man nicht willkürlich verneinen darf, weil sie dem Versuch widerstreben, mit starr identisch geometrischen und logischen Formen, mit Anschauungsformen eines viel höheren Funktionskreises verwechselt zu werden. Diese Formen existieren auch, aber eben im Kreis der höheren Lebensform und werden auf die tieferen, sinnlichen Erlebnisse nur zum Behuf der Herstellung möglichst zutreffender Erkenntnisbilder bezogen. Die passive sinnlich-äußerliche dumpfe Druckempfindung würde jedoch eine solche bleiben und zu keinem Wissen von einem Gegenstand der Außenwelt führen, wenn nicht die Phantasiefunktion, schon des höheren Tieres, reiche Varianten solcher Spannungsverhältnisse böte, bei denen auch die aktive (hier jenseits des eigenen Lebenskreises gelegene) ergänzende Seite

gegeben ist, und die zur Herstellung von Zusammenhängen in Erkenntnisbildern, mit anderen Subjekten des Wirkens führen möchten.

Es ist das Punktuelle und Lineare daher im Sinn einer sinnlichen Wirklichkeit in der Weise einfach empirisch hinzunehmen, wie es im punktuellen Empfinden der primitivsten Art und in der Strebung und Spannungsempfindung linearer Art im eigenen Lebenskreis gegeben ist. Es sind alle die Forderungen starr mit sich identische logische Formen aus solchen Erlebnissen herzustellen, solche in diese umzudeuten als metaphysische Konfusionen hoher Lebensfunktionen mit tieferstehenden im vorhinein zurückzuweisen.

Beliebige Stadien des Überganges solcher elementaren punktuellen, linearen oder flächenhaften Funktionen werden sich für das Erkennen in ruhenden Momentbildern fixieren lassen, die dann die »Wirkung« der Ursache darstellen. Aber immer wieder können wir auf die in stetigen Varianten sich bewegenden punktuellen und linearen Tätigkeitsmomente zurückkehren, die mit jedem neuen Stadien eine neue veränderte Beziehung und Herstellung der Lebenseinheit untereinander darstellen, die so einem Perpetuum mobile gleich wieder in immer neue veränderte Einheitsbezüge überführen. Ob ein bestimmtes System solcher Tätigkeitsmomente als Ursache oder als Wirkung betrachtet wird, ist nur eine Frage des Spieles der Aufmerksamkeit im Erkenntnisakt, wo einmal auf die elementaren Tätigkeitsmomente des Gesamterlebnisses zurückgegangen wird, in der Ursache, dann wieder auf das relativ ruhende Anschauungsbild als fixiertes Resultat in der Wirkung. Man kann formell auch Tätigkeiten als Wirkungen fassen, aber da werden auch diese im Sinne eines fixierten Resultates gefaßt, welches sogleich in die Form der Ursache umschlägt, wenn dieses Tätige als punktueller Ausgangspunkt von ferneren Varianten gefaßt wird.

Hier zeigt sich also auch der Bezug auf die zeitliche Anordnung in dieser Kategorie begriffen, dergemäß die Ursache immer zeitlich der Wirkung vorangeht und das eigentümliche Verhältnis, dementsprechend die Ursache stets das bestimmte Übergehen in lineare und flächenhafte höhere Einheitsbezüge (mögen letztere sich ebenso wie das Dreidimensionale eventuell auch nur im zusammenfassenden Erkenntnisbild abbilden) darstellt, so daß aus denselben Ursachen immer dieselben Wirkungen hervorgehen, während die herausgerissenen fixierten Momentensituationen der Wirkungen als Momente verschiedener Tätigkeitsreihen in gleicher Weise hervorgehen können, so daß dieselbe Wirkung nicht zum Schluß auf dieselbe Ursache berechtigt.

Das allgemeingültige »apriorische« Element, das schon in diesem Gesetz liegt, ist daher die ganz tautologische Beziehung, daß mit einem gewissen Zusammenhang und Übergang von Varianten der Tätigkeit, die eine bestimmte Einheit des Lebens darstellen, die Phasen dieses Überganges, die als »Wirkungen« fixiert werden, ohnehin gegeben sind, daß dagegen ähnliche herausgerissene Momente oder Phasen auch in einem ganz andern Zusammenhang als Mittelglieder möglich sind. Die Ursache stellt eben diesen bestimmten Prozeß des Überganges von elementaren Tätigkeitsformen zu umfassenden Einheitsformen des Lebens dar, während die Wirkung die Phasen dieses Prozesses in ruhenden Formen im Gedächtnis fixiert.

Ist nun auch keine starre Dieselbigkeit bei solchen elementaren Tätigkeitsformen vorauszusetzen, eben weil sie im Bezug lebendiger Gegenseitigkeit in den Prozeß der Herstellung von Einheitsformen des Lebens übergehen, so ist mit den gegebenen Faktoren zugleich eine bestimmte Weise des Wandels gegeben, die so lange in Geltung bleibt, als nicht neue Tätigkeitsmomente den Prozeß und die Totalfunktion modifizieren. Es wird also nicht der

momentane Zustand als ein Starres, mit sich Identisches vorliegen, sondern das Leben als Prozeß, als Funktion der Variation sich selbst entsprechen, welche Variationsfunktion also bei bestimmten gegebenen Faktoren sich selbst gleichbleiben wird. So wie nun aber die Stadien des Prozesses nur in ruhenden Bildern, im Gedächtnis fixiert, Gegenstand der Erkenntnis werden können, so können Variationsreihen nur im Inbegriff der unendlich möglichen Varianten, also in der logisch-mathematischen Anschauung in ihrer eigentümlichen Bestimmtheit für alle Fälle festgelegt werden, im Unterschied von allen andern. Die Variante oder Funktion des Sinnlichen erscheint so in der mathematischen Variante oder Funktion für die Erkenntnis bestimmt. So ist sie aber Gesetz des Wandels. Die Kausalität gewinnt streng wissenschaftlichen Sinn erst mit der mathematischen Gesetzmäßigkeit des Wandels. Die mathematische Funktion bleibt aber im Naturerkennen immer nur eine Weise der Verarbeitung des empirisch, im sinnlichen fixierten Wahrnehmungsbildern und deren Varianten gegebenen Materials und kann also von dieser Seite wieder die Natur der Ursache nur aus den Wirkungen im gegebenen Fall immer ganz empirisch festgestellt werden.

Die vierte Grundform aller Wirklichkeit ist im Sinne des Aristoteles der Zweck, der von diesem gewaltigen Denker mit tiefer Berechtigung als gestaltende Urmacht alles Lebens der Natur betrachtet wird.

Es muß hier vor allem die naiv mythologische Form, in welcher die Theologie den Zweck zu fassen pflegt, ausgeschaltet werden. Es handelt sich vorerst um das in der Natur jeder Funktion liegende Hinstreben auf gewisse Grenzen, somit auf ein Ziel ihrer Entfaltung. Und dieses ist mit dem Charakter der ursprünglichen Polarität der Funktion, in welcher sich uns jede Lebensform darstellt, einfach gegeben. Anstatt also einen mythologischen Gott aus der Maschine

zur Voraussetzung zu machen, ist dieser große Gedanke des immanenten Zweckes und Zieles der aufsteigenden und niederstehenden Bewegung, der in der Funktion als solcher liegt, eben jener Lichtgedanke, der uns endgültig von der Nötigung der Annahme äußerlicher Wundermächte befreit, und die unleugbare Zweck-tätigkeit, die uns überall in der Natur, insbesondere aber am Gebiet des organischen Lebens entgegentritt, in ihrer wissenschaftlichen Notwendigkeit erklärt. Es bietet sich hier die Gelegenheit im Lichte der Dimensionsfunktionen die Genesis der Lebensformen zu belauschen.

Lebensformen können sich zu einer Einheit des Lebens nur unter der Bedingung fügen, daß sie Dimensionsfunktionen sind. Es erscheint so die beliebige Dimensionsform als polarer Bezug der Funktion nach der unteren und nach der oberen Grenze, als Tendenz zur Verwirklichung dieser polar entgegengesetzten Lebensformen. Im Bisherigen wurden solche Funktionstendenzen bei den tiefsten Lebensfunktionen schon ins Auge gefaßt. Die dreidimensionale Funktions-sphäre findet ihre untere Grenzen in flächenhaften sinnlichen Bildern, während sie im maßlosen Reichtum ihrer Varianten dem Unendlichen des Bildlichen als der oberen Grenze entgegenstrebt, der Größe über aller Größe und der Feinheit über aller Feinheit. Es hat sich uns dieser Übergang dann in der Parallele des Naturerkennens, in der Form der steigenden inneren Fülle und Feinheit der Gliederung, in den höheren organischen Funktionsformen, die im Körperlichen ihren getreuen Ausdruck und Resonanzboden finden, ebenso geboten, wie die Dispersion flächenhafter Kugelschwingungen der physischen Sphäre den Übergang zur dreidimensionalen Raumerfüllung vermittelte. Nicht eine äußere zwecksetzende Macht treibt so die Lebensformen zur Steigerung ihrer Fülle und Feinheit, wenn einmal im allgemeinen Weltprozeß diese Komponente der auf-

steigenden Richtung das Übergewicht erlangt hat und zur herrschenden universellen Strömung geworden ist, sondern es ist das ihre eigene Natur als Dimensionsfunktion, die sie überhaupt befähigt, mit höheren Lebensformen in Funktionseinheit zu treten. Hegel hat daher vollkommen recht, wenn er den äußeren Zwecken gegenüber betont: »Das Tun und Treiben der Kreatur ist Zweck an sich selbst.« Die Funktion ist als Dimensionsfunktion selbst dies Zwecksetzende, dies Sichbewegen auf das höhere Ziel der vollendeteren Feinheit und der innigeren Einheit und Harmonie dieser steigenden Fülle der Totalerscheinung, die sich mit derselben herstellt. Es kann allerdings die beliebige Funktionsweise die höhere Sphäre im eigenen Lebenskreis nie erreichen, aber in der Berührung mit der höheren Lebenssphäre, die gewissermaßen an einer Berührungsfläche erfolgt, manifestiert sich dies Übergehen in die höhere Lebenssphäre doch darin, daß mit der Übertragung dieses Dranges nach der Höhe sich die Intensität der tieferen Funktions sphäre auf die höhere überträgt in den eigentümlichen Impulsen und Anregungen, die in solcher Berührung die höhere von der tieferen empfängt. Es werden so insbesondere die korrespondierenden qualitativen Funktionsweisen durch solche Anregungen im höheren Funktionskreis angeregt und so die höhere Funktionsanlage auch qualitativ und inhaltlich durch solche Anregungen bestimmt. Wenn aber auch die höhere Funktionsweise die maßlos feinere ist, so ist bei den relativ unbestimmten und ungenauen, schwankenden Charakter der tieferen, die die Strenge der Bestimmtheit der höheren nicht repräsentieren kann, eine vollkommene Kongruenz im Rhythmus der Stimmungen und Formbewegungen nicht herzustellen. Daraus resultieren feine Dissonanzen im höheren Funktionskreis, deren Ausgleichung dann zur höheren Verfeinerung selbst des höheren Lebenskreises führen

muß, zur Bereicherung deselben nicht bloß in bezug auf Energievorrat und Intensität, sondern auch zur qualitativen Steigerung seiner Formen. Es resultiert also in solcher Funktionsgemeinschaft aus dem Aufsteigen der tieferen und dem Niedersteigen der höheren Formen eine steigende Verfeinerung der höheren Funktionskreise selbst, eine fortschreitende Erhöhung und Verklärung des Lebens, die als das Ziel des allgemeinen Lebensprozesses erscheint. Es lassen sich diese in höheren Formen in den Stimmungstönen sich verbergenden Rhythmen durch Schwingungsformen im Sinne des Naturerkennens symbolisieren, wobei aber wohl zu beachten ist, daß es sich nicht um solche, in meßbarer Größe und sinnlicher Veranschaulichung darstellbaren Schwingungen handelt, sondern um Bewegungen, die solchen bildlichen Darstellungen gegenüber als maßlos Feines erscheinen. Auf Grund der positiven Anschauung, die sich uns in der inneren Tatsache der Phantasiafunktion darstellt, müssen wir in dieser Weise des Formens, die die kosmische Grundlage organischen Gestaltens bildet, eine in maßlos reichen Varianten, in einer gewissen Allseitigkeit sich ergebende Formtätigkeit sehen. Es ist hiermit eine solche Feinheit der Anpassung solcher Formen an verwickelte Verhältnisse möglich, die die feinsten Kombinationen eines raffinierten Verstandes überbietet, und als Wunder einer absichtlich zwecksetzenden Weisheit erscheint. Eine solche anzunehmen erscheint aber eben deswegen unnötig, weil eine solche allseitige Funktion aus einem schier unerschöpflichen Vorrat von Formen auch mit den passenden einzugreifen in der Lage ist.

Es kann dies auf- und absteigende Wogen des univervellen, alle Lebensformen verbindenden Prozesses der Entwicklung hier nur berührt werden. Das Leben ist immanenter Zweck, Aufsteigen nach immer höherer Vollendung, Verklärung, Verfeinerung aller Lebensgestalten, weil es eben in allen polare Dimensions-

funktion ist und so allein den überkosmischen Zusammenhang des Alllebens herstellt. Es zeigt sich uns so

»Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen,
Und sich die goldnen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all das All durchklingen.«

Im Erleben der eigenen Innerlichkeit tun sich so die tiefsten Geheimnisse des Univerfums dem Schauenden auf, wenn der verschlossene innere Sinn sich eröffnet und mit ihm das Morgenrot der aufgehenden Sonne der Erkenntnis sich über Himmel und Erde breitet. Wir begreifen, daß der namenlose Jammer des Faust seine Wurzeln eben im Wahn hat, daß all das, was er in der Tat erlebt, unwirklich und tot und »nur ein Schauspiel«, nicht aber die Urwirklichkeit selbst ist.

Wir verstehen demnach Aristoteles, wenn wir begreifen, daß dieser Denker mit ganz besonders scharfem Blick für Grundverhältnisse der sinnlichen Wirklichkeit ebenso wie der Gedankenwelt begabt, auch die innige Beziehung beider im Erkenntnisakt ins Auge faßte, aber ohne in die Zergliederung des inneren Tatsachenbereiches der gedanklichen Funktionen einzugehen, die er in solcher Einheit des Funktionsbezuges einfach in die sinnliche Wirklichkeit projizierte. Es war ohnehin sein Blick vorwiegend auf das Sinnlich-Wirkliche gerichtet im Gegensatz zu Plato und faßte er das Gedankliche nur summarisch schematisch in großen Perspektiven und hier auch immer innig verwoben mit dem Sinnlich-Dinglichen oder in der Weise eines solchen, wenn er selbst die höchste, in räumlich äußerlicher Weise, mit dem Sitz jenseits des Fixsternhimmels, lokalisiert. Tief erfaßt ist jedoch bei Aristoteles der eigentliche Inhalt des Göttlichen, wenn er die Gottheit als die Dieselbigkeit des Seins und des Er-

kennens, des Erkennens und des Erkannten betrachtet, also das höchste Leben als das vollendete Selbsterkennen. Dieses Selbsterkennen ist also nicht auf äußerliche Dinge gerichtet, sondern reine Innerlichkeit.

Die Seele wird von Aristoteles als die aktuelle bewegende, zwecksetzende Form des organischen Körpers definiert. Es wird hier also das Psychische als die organische Lebensfunktion betrachtet. Die Vernunfttätigkeit aber tritt als universelle Tätigkeitsform außerdem noch zu dieser Funktionsweise hinzu. Aristoteles unterscheidet die organischen Grundanlagen, die zur Aufnahme der universellen Tätigkeit fähig sind als leidende Vernunft von dieser tätigen Universalfunktion, die als solche individualitätslos, gewissermaßen als Weltseele über dem All der Natur schwebt und unvergänglich ist, während die organischen Grundanlagen, die beim Menschen den Resonanzboden dieser Weltvernunft bilden, vergänglich sind. Was Aristoteles fehlt, ist die Einsicht in die universelle Natur des Geistig-Individualen.

Die Gottheit wird von Aristoteles als das erste Bewegende, in ähnlicher Weise wie bei Anaxagoras, zur Begründung der Bewegung des Weltalls vorausgesetzt, in der Weise, daß jede Bewegung eine bewegende Ursache voraussetze und ein Fortgang in solchen Ursachen ins Unendliche nie durchschritten werden könnte, weil alles Wirkliche stets endlich sei. Der letzte Satz ist besonders kennzeichnend für die auf das Endlich-Sinnliche sich konzentrierende Grunddenkweise des antiken Menschen, die Aristoteles so typisch repräsentiert. Aber er denkt sich diese erste Bewegung nicht mechanisch, wie Anaxagoras, sondern als Gegenstand des Verlangens, des Strebens, als höchsten Zweck und höchstes Gut, dem alles zustrebt. Gott kommt keine nach außen gehende Tätigkeit zu, da er selbstgenügsam im Denken und Selbstschauen in sich beruht. Es sind diese An-

Schauungen über die Gottheit sehr tief und fließen aus der schlechthinigen Innerlichkeit dieses höchsten Lebens, wenn es auch wieder eine kindliche Naivität ist, an ein solches höchstes Zweckstreben mit Aristoteles unmittelbar die sphärische mechanische Bewegung als vollkommenste Weise der Bewegung mit der Begründung anzuknüpfen, daß die Kreisbewegung die vollkommenste ist. Wenn wir an die Stelle eines solchen Sturzes in die physische Welt, (wo der naive Realismus des Stagiriten Gott in äußerlich räumlicher Weise mit seinem Sitz über der höchsten, der Fixsternsphäre, angliedert), vielmehr die Anknüpfung des allinbegreifenden höchsten Schauens des Ewigen an die Schauungen der Gesetzmäßigkeit des ewigen Kreislaufes aller Entwicklung setzen, so könnte obige Fassung des Aristoteles gewissermaßen als bildliche Darstellung des Funktionszusammenhanges hoher Ideale des Erkennens gefaßt werden, die sich als höhere Dimensionsformen darstellen ließen. Der naiv antiken Befangenheit im Endlich-Bildlichen, welche das Unendliche nur als endlichen Fortgang in der Phantasie fassen kann, entspricht auch, daß Aristoteles Gott nicht als Unendliches gelten lassen will. Da er aber diese höchste Quelle aller Tätigkeit, die als solche unerschöpflich sein muß, auch nicht als Endliches betrachten kann, so bleibt die Gottheit des Aristoteles zwischen beiden in der Schwebe.

Aber nicht die genialen Anklänge, in welchen Aristoteles sich selbst überragend an viel höhere Schauungen anknüpft, sondern der großangelegte Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung und Befestigung der Weltanschauung der Vergangenheit und die wissenschaftlich durchsichtige Weise, in welcher Aristoteles diese Aufgabe in wesentlichen Bezügen durchführte (man denke nur an die Begründung der Wissenschaft der formalen Logik), sicherte seinen großen Einfluß auf die ganze Kultur des folgenden Zeitalters. Diese Seite

feffelte die fortschreitenden Geister, die mit der Vergangenheit abzurechnen hatten und die konservativen Mächte, die mit der Weltanschauung des bisherigen Weltalters auch die Grundfäulen der sittlichen, rechtlichen und staatlichen Ordnung dieser Welt wanken sehen, in gleicher Weise. Darum nahmen auch das Chalifat und die Kirche so eifrig Stellung neben dem Stagiriten.

Es hat aber auch diese konservative Seite, dieses Festhalten der Anschauung der sinnlich-endlichen Bestimmung, dem Verschwimmen in idealen Höhen einer unbestimmten, formlosen Idealität gegenüber, wie sie die platonische Strömung repräsentierte, tiefe Berechtigung. Ein Selbsterkennen des Idealen, Univerfellen, Göttlichen, ist nur möglich, wenn wir diese realistische Seite nicht aus den Augen verlieren und jene hohen Anschauungen bis in ihre lebendigen Tiefen, bis in ihre letzten, dem Sinnlich-Endlichen entsprechenden Grenzbestimmungen anschaulich erfassen und analysieren. Mit diesem vollendeten Realismus allein ist ein Eindringen in die Tiefen der Idealität möglich und vor allem eine wissenschaftliche Darstellung desselben. Eine solche wird nur möglich, wenn der Zusammenhang des Univerfellen als Funktion mit den Tiefen des Schauens und Lebens mit dem Sinnlich-Endlichen klar geworden ist. So allein ist die sachlich-wissenschaftliche Anschauung und Darstellung des Logischen, Apriorischen und Geistigen möglich. Ebenso wird ein Göttliches, welches nicht das Menschlich-Individuelle zu seinem Inhalt und Moment hat und an dasselbe anknüpft, zu einer in mythologischer Träumerei verschwebenden äußerlichen Figuration ohne wissenschaftlichen Sinn. Ein solcher läßt sich nur auf der Grundlage der im Geistesleben der Individualität und im Fortschritt der Geschichte nachweisbaren positiven höheren Formen der Innerlichkeit darlegen.


Es war daher das Ringen der Scholastik, welche eben die Ergründung des Verhältnisses der Universal-

funktionen zur sinnlichen Wirklichkeit zu ihrer Hauptaufgabe machte, kein unnützes, fruchtloses Spiel pedantischer Gelehrter. Es lag hier wirklich der Schlüsselpunkt der wissenschaftlichen Erkenntnis des Universalen, welche nur unter der Bedingung des Eindringens in die sinnlich-bildlichen Anschauungselemente möglich war, die die immanenten Grenzbestimmungen dieses höheren Lebenskreifes bilden.





Die antike Gnosis.

n dieser Stelle befindet sich eigentlich in allen Geschichten der Philosophie ebenso wie in den Kirchengeschichten eine Lücke, wenn wir nicht anders eine Zusammenstellung völlig unverstandener Symbole, ein Erzählen von sonderbaren Figürchen der Phantasie und deren Romanen, wobei der Hinweis auf den Sinn und die Bedeutung dieser bildlichen Darstellung fehlt, als wissenschaftliche Erörterung betrachten wollen. Diese symbolisch bildlichen Darstellungen der antiken Gnosis kamen für den popularisierenden Gebrauch in pädagogisch künstlerischer Hinsicht zur Anwendung, und die Geschichten der Philosophie ebenso wie die Kirchengeschichte haben nur diese ganz bildlichen Formen übernommen, ohne den Inhalt, den Gegenstand selbst, die Lösung jener Bilderrätsel im geringsten zu kennen. Die Gelehrten, die irgendwelche Erklärungen an solche bildliche Darstellungen der Gnosis anfügen, meistens Vertreter verschiedener Kirchen, halten diese Lehren für Ausgeburten orientalischer Phantastik und asiatischer Naturreligion, verwirrt mit nebelhaften Philosophemen griechischer Schüler, die das hohe Niveau der Vergeistigung und Sittlichkeit, welches nach ihrer Ansicht eben ihre Kirchen repräsentieren und das historisch kirchliche Christentum überhaupt, noch nicht erreicht hätten. Eine der relativ besten Darstellungen hat noch der Engländer Mead in seinen »Fragments of a faith forgotten« in neuer Zeit gegeben. Aber auch diese Bearbeitung, die

vom Standpunkt der orientalischen Theosophie ausgeht, kommt natürlich nicht über die Schranken dieser halb-bildlichen halbphilosophischen Lehre hinaus und führt uns die Lehren der Gnostiker auch nur in der Form überschwänglicher Phantasien vor, deren Gegenstände jenseits des physischen Himmels in märchenhaften Bildersphären lagen. Sehr bezeichnend für den ganzen Stand der Beurteilung solcher theologischen oder halbt theologischen Beurteiler der Gnosis ist die Weise, in der ein Adolf Harnack, ein Mann, der wegen seiner großen Gelehrsamkeit in seinem Fach heute besonders hoch geschätzt wird und in gewissem Maß als moderne Autorität gilt, über eines der Hauptwerke der Gnosis, das Gnostiker-Evangelium Pistis Sophia urteilt, welches er einfach nur als besonders geeignet erachtet zur »Verbreitung von systematischem Blödsinn.« (Vergl. die Arbeit Harnacks über eben diese Schrift.)

Und doch verbarg sich unter dieser dichten Blüten-decke von Bildern jener Eckstein der Erkenntnis, von dem die Evangelien schreiben, daß alles zerfallen werde, was auf ihn falle.

Es ist hier vor allem ins Auge zu fassen, daß das geschichtliche Christentum wesentlich von gnostischen Anregungen ausgegangen, von gnostischen Geheim-gesellschaften angeregt worden ist. Auch die kanonischen Evangelien zeigen in allen ihren Zügen gnostisch symbolistischen Ursprung und Sinn. Der Natur des vorliegenden Gegenstandes gemäß und dann auch deswegen, weil ich diesem Thema ohnehin ein zweibändiges ausführliches Werk (»Die Gnosis.« Verlegt bei Eugen Diederichs 1903. 1907 Leipzig-Jena) gewidmet habe, beschränke ich mich hier auf die Umriffe des Weltgedankens der Gnosis.

Es hat sich gezeigt, daß das große Rätsel, das die antike Philosophie nicht lösen konnte, eben das Problem des Mensehengeistes war, also jenes sokratische Problem

der Selbsterkenntnis. Im Verlauf der Entwicklung waren die höheren Funktionsformen immer mehr in den Vordergrund des Bewußtseins getreten, und es hatte sich gezeigt, daß diese Formen in der Tat, in der eigentümlichen Wirklichkeit, die sich in immer klareren Zügen entfaltete, Universalgestalten des Bewußtseins sind, die eine unermessliche, ja eine unendliche Kluft von dem Endlich-Bildlich-Sinnlichen trennt. In solcher unendlichen Höhe sah Plato seine Ideen über der Welt der sinnlichen Dinge schweben und sah sie schweben als Wirklichkeiten, als Realitäten hoher Art. Sie waren als dies Überherrliche, Übergroße, Feine und Reiche und wunderbar Harmonische in der Tat gegeben in der intellektuellen Anschauung des großen Sehers, als Lebensstufe hoher Art, die er trennen mußte von der Leerheit, Öde, Schattenhaftigkeit, Armut des bloß Schematisch-Begrifflichen, wie er es im gemeinen Bewußtsein kannte. Allerdings waren diese hohen Schauungen nichts als die Selbsterkenntnis jener gemeinen, banalen, ärmlich erscheinenden: sie waren in der Tat eine Durchführung des hohen Gebotes, das Sokrates vom Sonnengott übernahm, des: Erkenne dich selbst und eben in der Schauung der Ideenwelt hat sich Plato als der echte große Schüler des Meisters erwiesen.

Diese platonischen Ideen waren daher Gestalten nicht irgend einer Außenwelt, sondern der Innenwelt. Aber Plato konnte sie als solche nicht erkennen. Es stand dem die antike Anschauung über den Menschen, es stand das endliche Selbstbewußtsein des Menschen hier im Wege. Von altersher war der den kindlichen Vorstellungen des vorgeschichtlichen Menschen sich allmählich entringende Geist gewöhnt, sich nur als endlich-bildliches als irgend ein psychisch-phantomartiges oder körperliches Wesen zu fassen, was ja auch dem Tatbestande eines tieferstehenden Lebenskreises, den er mit den Tieren gemein hat, entsprach. Es trat dieser tiefere Lebens- und

Bewußtfeinskreis derart in den Vordergrund des Gesamtbewußtseins, daß er die höheren Lebensformen übertönte und anfangs allein zur deutlich bewußten Geltung kam. Mit dieser durch alle Generationen vererbten und allgemein geltenden Ansicht über das Menschenwesen stand die Annahme, daß solche Universalformen, wie sie hier Plato in der zweifellosen Lebenswirklichkeit dieser höheren Lebenssphäre schaute, Vollwirklichkeiten der Innenwelt des Menschen sein sollten, in unvereinbarem Widerspruch. Daß die univervellen Erlebnisse eine eigentümliche Sphäre der Wirklichkeit darstellten, die als fundamental verschiedene mit der sinnlichen nicht verwirrt werden konnte, leuchtete immer zweifelloser ein. Es drängte sich aber die Frage auf, wie man Kenntnis von solchen höheren Erlebnissen und Schauungen nehmen könne, wenn diese durch äußerlich sinnliche Wahrnehmung nicht geboten werden konnten. Den naiven kindlichen Glauben, mit dem man über diese Schwierigkeit hinwegzukommen suchte, daß nämlich diese höhere Wirklichkeit eigentlich in ähnlichem äußerlichem Schauen erfaßt wäre, wie die sinnliche, an die sich auch Plato in einer Art von Mythos anlehnte, konnte bei der hohen Entwicklungsstufe, die eben mit diesem Schauen des Ideellen als eigener univerveller Wirklichkeit gegeben war, nicht für die Dauer standhalten. Es war der letzte mythologische Bilderschleier, den das antike Bewußtsein vor das Auge des antiken Menschen wob, der von der ungeahnten Herrlichkeit des Schauspieles des sonnen- gleich aufgehenden Selbsterkennens geblendet war. Diesen letzten mythologischen Schleier und sonst nichts, diese Äußerlichkeit der Ideenwelt hatte dann die aristotelische Kritik vollends zerstört, aber diese Philosophie hatte dann ihren nüchternen Blick von dieser aufgehenden Sonne ab- und der empirischen und sinnlichen Wirklichkeit zugewendet und schließlich den Versuch gemacht, in ihrer Anschauung von der

aktiven Weltvernunft und der jenseitigen Gottheit die Grundzüge eines neuen Mythos zu entwerfen.

Durch alle diese Umschleierungen war aber der Sonnenaufgang selbst nicht mehr aufzuhalten. Es gab nur eine Lösung für den großen Widerspruch, nicht bloß dieses Zeitalters, sondern für den Grundwiderspruch des Menschen, des Wesens mit dem unendlichen Bewußtsein und mit dem endlichen Selbstbewußtsein. Es mußte sich dies Univerfelle, Unendliche als das enthüllen, was es in der Tat war: als eine höhere Lebenswirklichkeit der Innenwelt des Menschen selbst. Die bei Plato noch in ein transsubjektives Jenseits, in eine Art Außenwelt projizierten Allgestalten mußten als das eigene Leben, als die eigene Wirklichkeit des Menschengeistes, als eine höhere Form seiner Innenwelt sich enthüllen. Und das eben ist der große gnostische Grundgedanke, der Grundgedanke der »Erkennenden«, aus dem sich alle jene wunderfamen symbolischen Darstellungen, die wir als Evangelien kennen, entziffern lassen. Unwesentlich bleibt hier für uns die Frage, inwieweit diese Darstellungen alle in letzter Instanz auf eine große Individualität, diejenige des Jesus von Nazareth zurückzuführen wären, dessen Gestalt, allerdings mythisch verschleiert, hinter diesen kirchlich angenommenen kanonischen Evangelien ebenso, wie hinter den sonstigen gnostischen hervorschimert.

Der in einer halbmythischen Welt des Jenseits thronende Logos Platos ist in das Innere des Menschen projiziert und der Menscheng Geist selbst in der Tat diese hohe Wirklichkeit, die er schaut, denn in sich selbst, nicht außer sich kann er diese Herrlichkeit schauen, die so seine Herrlichkeit ist. Er selbst ist in Wahrheit der fleischgewordene, der mit der leiblichen Gestalt in Lebens-einheit verbundene, der aus der schattenhaften Gestalt des Logischen zur lebendigen Gestalt erwachte Logos.

Er selbst ist die lebendige Universalgestalt, das überkosmische Licht über allen Welten. Er selbst: der Menschensohn und Gottessohn. Dies universelle Leuchten über allen Sternen, das in ihm in der Tat aufgeht, ist ihm nicht mehr entfremdet. Es ist sein Licht und Leben: es ist »dasjenige wahrhafte Licht, welches jedem Menschen gegeben ist, der in diese Welt tritt«. Aber es kann ihm nicht gegeben sein, wenn er nicht selbst dies Lichtfluten über den Welten, wenn er nicht in Wahrheit das Licht der Welt selbst ist. Dieses sein hohes Schauen ist sein hohes, sein göttliches Sein, seine höhere Wirklichkeitsform. Diese ihre höhere Wirklichkeit, ihr eigenes höheres Erleben und Sein hatten die Weisen der Vorwelt blind und sinnlos, auf grund einer verhängnisvollen Verwirrung der Frage des Selbsterkennens mit der des Naturerkennens in grober Weise verleugnet. Die Kronen aller dieser Könige der Vorwelt waren, wie der Sohar sagt, in den Staub gesunken, weil sie sich für endlich-dingliche Wesen hielten, wie eben der antike und leider auch der moderne Mensch tut, trotzdem dieser Sonnenaufgang schon vor 1800 Jahren begann. Allen, die dieses Licht aufnehmen, ist es aber gegeben, aus Menschenkindern, gezeugt vom Manne, geboren vom Weibe, zu »Kindern Gottes« zu werden. Es ist vollkommen sinnlos anzunehmen, daß dieser Strahl der Himmel, dieses wirklich unendliche Leuchten aus einer endlich-leiblichen Gestalt hervorgehen »Nennet niemand Vater auf Erden, denn nur einer ist Euer Vater, der himmlische.« Nur aus der überindividuellen Einheit all der individuellen Intellekte, aus der Lebenseinheit, die das göttliche Vernunftlicht selbst ist, das, wie der Weinstock die Reben, die Einzelintellekte verbindet, können diese Himmelsstrahlen der individualisierten Geistigkeit hervorgehen.

Es ist so die widersprechende Verwirrung der Tatsache dieses Erlebnisses des Univerfellen mit der sophistisch-

unklaren, schleichenden, schlechten Ausflucht der bloßen Subjektivität dieses Erlebnisses, die aus der absurden Einengung seiner Tatsache in die Grenzen von irgend einem Dinglich-Endlichen sich erklärt, unhaltbar geworden für diejenigen, die aus solchen, schließlich in den kindlichen Träumereien des vorgefichtlichen Menschen wurzelnden philosophisch-halbphantastischen Ansichten erwacht sind. So wird auch die Antwort, die das Gnostiker-Evangelium Pistis Sophia auf die Frage: wie denn ein Mensch fähig sein könnte, alle die Geheimnisse des göttlichen Lichtes zu erforschen, verständlich. Der Christus, die überindividuelle Gestalt gibt diese Antwort: »Der Mensch, der dieses Geheimnis des Unausprechlichen empfangen, ist ein Mensch, befindlich in der Welt, aber er überragt alle Genien, er überragt alle Götter, er überragt alle Gestirne und ist erhaben über sie, er überragt alle Unsichtbaren, und er überragt das große Unsichtbare, er überragt den Schatz des Lichtes. Er befindet sich auf der Welt, aber er ist König in dem Lichte; er ist in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt. Und wahrlich sage ich euch: jener Mensch bin Ich und Ich bin jener Mensch . . . Und alle Menschen, die das Mysterium dieses Unausprechlichen empfangen haben, sie werden mit mir Mitkönige sein, zu meiner Rechten und zu meiner Linken sitzen in meinem Reiche. Und wahrlich ich sage euch: Jene Menschen bin Ich, und Ich bin sie. Und jenes Mysterium bin Ich.« (Vergl. das 96. Kapitel des Evangeliums Pistis Sophia.)—Es muß der Menschengeist selbst das Allüberragende, das Große über aller Größe, er muß in Wahrheit selbst dies Mysterium sein, um von ihm zu wissen. Die Identität von Sein und Wissen allein löst den absurden Widerspruch im Wesen des Menschen, der ein Unendliches im Wissen faßt und meint ein Endliches zu sein; der von einem unendlichen Weltenall, von einem Göttlichen spricht, es sich und seiner Endlichkeit entgegenstellt und von ihm in deut-

licher, peinlich scharfer Gegenüberstellung (diese bloße Gegenüberstellung ist eben die absurde Zerriffenheit des Innern des Menschen) – weiß und doch meint, ein Dinglich-Endliches zu sein. Er erlebt, sonderbarerweise, die größte wichtigste Tatsache seines Lebens, diejenige, die ihn zum Geisteswesen, zum Menschen macht, nicht wirklich. Es erscheint so dem Menschen als der Gipfel des Unsinns, des Größenwahnes die Anschauung, daß er selbst in Wirklichkeit ein Allüberragendes wäre. Und der Gipfel des Unsinns ist eigentlich – näher besehen die Annahme, die als Selbstverständlichkeit gilt für den Menschen der bisherigen Geschichtsperiode: daß im Endlichen das wirkliche Erlebnis des Unendlichen irgendwie drinnen stecke oder daß diese wirkliche Tatsache, diese ungeheuerste Tatsache des Göttlichen und Menschlichen eigentlich gar nicht wirklich wäre. Als selbstverständlich erscheint der widersprechende unkritische Unfinn ihrer Entfremdung an ein transzendent Äußerliches.

Dieses »eine und einzige Wort« (als welches es in »Pistis Sophia« bezeichnet wird) enthält daher die ganze Lösung des Mysteriums des Göttlichen und Menschlichen. Und dieses eine große Wort und diesen einen großen Sinn der Menschheit zu erfassen mühen sich nun die erhabensten Geister ab, durch alle die folgenden Jahrhunderte bis auf den heutigen Tag. Es ist der Sprung in eine neue Menschenart, der die ganze Grunddenkweise und damit das ganze Leben, die ganze Kultur in ihren Tiefen umwälzen muß, mit der ungeheuersten Umwälzung im Selbstbewußtsein, in der Innenwelt. Mit dieser Anschauung ist das ursprüngliche Sein dem reinen, dem unbefangenen Sinn, den die große Grundtäuschung und Verwirrung mit den Naturerkennen nicht mehr beirrt, eröffnet in der Innenwelt, und jedem, der da anklopft wird aufgetan. Mit diesem Worte öffnen sich, wie durch einen Zauber,

alle Pforten des Erkennens, nicht um ein totes fertiges Wissen zu erschließen, sondern unermeßliche Schätze der fortschreitenden Forschung, die fortan das Eigene und Eigenste des Menschen selbst, nicht der Besitz sich verbergender, jenseitiger, unzugänglicher Mächte des Himmels der Theologie oder der Metaphysik sein sollen.





Die Neuplatoniker.

Die ungeheuren Schwierigkeiten, die zu überwinden waren, um diese hohen Intuitionen der ersten Gnosis der Menschheit verständlich zu machen, sollten sich in der nun folgenden Periode zeigen. Sie kommen gleich bei den Nachfolgern des großen Plato: großen, erleuchteten Geistern zur Geltung, denen nur jenes »eine Wort des Mysteriums, welches alle enthält« fehlte; ja denen auch selbst die Ahnung dieses einen großen Weltgedankens fehlte!

Ein solcher hervorragender Geist ist Plotinos. Aber seine Ureinheit ebenso wie sein Nous bleiben ebenso jenseitige Gestalten, wie die Ideen Platos. Er weiß zwar ebenso wie Plato, daß wir diese höhere Welt nicht mit unseren körperlichen Augen schauen können, sondern unsere geistigen Augen öffnen müssen im inneren Schauen. Aber dies innere Schauen hat die wesentliche Ähnlichkeit mit dem äußerlichen nicht abgestreift; es ist wie ein Blicken, allerdings mit ganz anderen, höheren Organen in eine ganz andere, ungleich höhere aber doch – uns äußerliche Welt, sofern sie nicht eins mit dem Leben unserer Innerlichkeit, etwas anderes als eine gesteigerte Form unserer Innerlichkeit selbst ist. Plotinos erfaßt das Geheimnis jenes höheren Lebens aber nur in der entäußerten jenseitigen Form. Daß er es überhaupt erfaßte, die Einheit, die Identität des Schauenden und des Geschauten, das macht die Größe seiner Auf-

fassungsweise aus*). Sein Nous ist die Einheit des Erkennenden und des Erkannten; er ist wesentlich die Selbsterkenntnis. So hätte er denn die große Wahrheit, die Lösung des Rätsels der alten Welt gefunden, wenn auch dies ein Wort, das, wie ein großer Funke, die Schranken dieser Welt durchbricht, ihm klar geworden wäre: daß diese himmlische Gestalt ein Mensch in dieser Welt, wenn auch nicht von dieser Welt, ist, daß dieses Mysterium die überindividuelle Innerlichkeit dieses Menschen und des Menschen selbst war und nicht eine jenseitige Gestalt, zu deren Schauen man nur gelegentlich im extatischen Schauen entrückt wurde, wie er dies selbst nach Porphyrius viermal erfahren hatte. Es war nicht der Sohn, dem die Pforte des Vaters immer offen stand, sondern im besten Fall der Knecht, dem der Herr gelegentlich den Eintritt gnädigst gestattete.

Es wird so auch der Streitpunkt, über welchen sich der große Neuplatoniker mit den Gnostikern zerworfen hatte und der ein sehr grelles Streiflicht auf die ganze Lage wirft, klar. Diese nämlich behaupteten, wie wir wissen, daß der vergöttlichte Menschengestalt nicht bloß alle Gestirne, sondern auch das große Unsichtbare, die Gedankenregion der geistigen Individualitäten in jenem Überindividuellen der eigenen Innerlichkeit überrage und als äonische Gestalt über dem Schatz des Lichtes thronen, dem Inbegriff all der individuellen Geistesfunktionen oder Geister, die im Konkretum des Vernunftlichtes ebenso inbegriffen sind in ihrer unendlichen Fülle, wie die Regenbogenfarben im weißen Lichte. Der vollkommene Mangel des univertellen Selbstbewußtseins und Selbsterkennens bei Plotinos wird offenbar

*) Leopold Ziegler hat diese Bedeutung von Plotinos sehr schön erkannt und hervorgehoben im betreffenden Abschnitt seiner Schrift: »Der abendländische Rationalismus und der Eros.« Verlegt bei Eugen Diederichs. Jena und Leipzig. 1905.

in seiner Streitschrift gegen die Gnostiker. Plotinos skandalisiert sich darüber, daß so etwas Unvollkommenes und Niedriges wie der Mensch über die harmonisch wandelnden seligen Lichtgestalten der hohen Gestirne erhoben werde, was ihm als offenbarer Widerfinn erscheint: Daß die Gnostiker eigentlich noch viel unbedeudender waren und noch viel höhere Gestalten zu überragen glaubten, wie die schließlich doch nur physischen oder »astralen« Gestalten der Gestirne, das wußte Plotinos eigentlich gar nicht. Bezeichnend ist jedoch, daß er nicht so sehr die Anschauung der Gnostiker bestritt, sondern vielmehr ihren ganzen Grundgedanken sich niemals klar gemacht, denselben eigentlich niemals gekannt hatte.

Daß Plotinos aber den großen Gedanken dieser Identität des Erkennenden und Erkannten, der übrigens auch schon Aristoteles aufgeleuchtet hatte in seiner Gottanschauung, in den Vordergrund gestellt und damit in eine (wenn auch bei ihm noch jenseitige) Innerlichkeit gewiesen als das eigentliche Gebiet philosophischer Forschung der nun folgenden Epoche, bleibt allerdings ein sehr großes Verdienst.

Bei Proklos, seinem bedeutendsten Nachfolger, erscheint diese Gestalt der höchsten Geistigkeit, die bei Plotinos nur in der Weise des Überbildlichen, aber doch analog dem individuellen Geist in der intellektuellen Anschauung klar wurde, zur ferneren Stufe des Überindividuellen, in der intelligiblen Anschauung entfaltet, was einen wesentlichen, sehr großen Schritt bedeutet. Doch auch für Proklos blieb dies Intelligible eine Welt transzendenter Jenseitigkeit.





Das Mittelalter.



it Plato wäre nun in wesentlichen Grundzügen schon die Erkenntnis selbst, die Gnosis gegeben, wenn die Schranken der antiken Welt, die im endlichen Selbstbewußtsein lagen, bei ihm durchbrochen gewesen wären. Die Natur dieser Schranken müssen wir uns nochmals klar machen, um den organischen Zusammenhang der Antike mit der nun folgenden Entwicklungsperiode und die ganze Notwendigkeit ihrer Gestalten klar zu machen.

Es war nötig, die geistige Individualität dem Banne der Endlichkeit und der halbfinnlich-halbphantomartigen Fassung, in der sie dem antiken Menschen vorschwebte, zu entreißen. So allein konnte die Entäußerung, in der das Logische, die Ideenwelt, bei Plato noch befangen war, durchbrochen werden.

Um aber dies in der Form des Erkennens zu ermöglichen, war es nötig, daß noch eine höhere, die überindividuelle geistige Sphäre ins klare Bewußtsein trete und sich in der Innenwelt des Geistes und als Innenwelt höchster Art entschleierte. Nur durch dies Licht, welches sich aus der höheren Sphäre über dem bloß Individuell-Geistigen über diese ergoß, konnte diese selbst erkannt werden, weil das Erkennen irgend einer Sphäre nur unter der Bedingung möglich wird, daß sich die höhere Sphäre in bewußter Klarheit eröffnet, zum Gegenstand der Anschauung, der Intuition wird. So ermöglicht das Bildliche der Wahrnehmung

ein Erkennen des Empfindungsmaterials in seiner Zusammenfassung in der zweidimensionalen Form. Es wird aber schon eine ins Dreidimensionale sich erhebende Form, die der Phantasie, nötig sein, um dies höchstens Flächenhaft-Bildliche in einer höheren Weise des Erkennens zu verarbeiten. Es wird schließlich im Denken, im Überblicken aller Möglichkeiten des Bildlichen erst ein eigentümlich menschliches Erkennen der Sinnenwelt überhaupt möglich sein. In dieser Denkfunktion stellt sich also die eigentliche Selbstheit des Menschen dar, und ihr Erkennen wird als Selbsterkennen nur möglich sein, wenn die höhere Lebenssphäre über dem Individuell-Universellen sich dem deutlichen Bewußtsein eröffnet hat. Diese wäre also ein Schauen des Überindividuellen.

Eine solche Sphäre ist die des Sittlichen und das Überindividuelle als die ursprüngliche Lebenseinheit aller geistigen Individualitäten eben die Idee des Guten, die Plato als höchste Gottheit über seiner Ideenwelt thronen sah. Diese Sphäre also muß über die Form eines bloßen dunklen Gefühles oder Triebes hinaus, – welche der Verstand in Normen und Gesetzen, die doch nur äußerlich an die endliche Individualität herantraten, formuliert – zum Selbsterkennen des Göttlichen und Guten sich erheben. Diese Bedingung erfüllt erst der Erkennende, der diese Illusion einer Äußerlichkeit des Göttlichen, der höchsten Wirklichkeit und des höchsten Lebenskreises vollkommen aufgelöst hat, der sich eins weiß mit dieser höchsten Ureinheit, diesem Urquell alles Geistig-Individuellen, der sich daher in aller Wirklichkeit als ein univerfelles, ein überkosmisches »Licht der Welt« weiß.

Mit der Gnosis der antiken Welt war aber, so weit dies aus den noch erhaltenen Stücken ihrer symbolistischen Literatur hervorgeht, nur die intuitive Schauung dieser höheren Lebenssphären, nicht aber auch ihre wissenschaftliche Darstellung gegeben. Eine

folche wird aber, wie wir gesehen, nur möglich, wenn diese höheren Formen bis in ihre letzten, tiefftesten Begrenzungen hinein klar und anschaulich bestimmt auseinandergelegt werden können. So allein, mit dieser wissenschaftlichen Analyse, wird der Zusammenhang mit den tieferen Lebensphären klar und wird eine dem allgemeinen Bewußtsein zugängliche, kontrollierbare Darstellung, die eben an diese anschaulich darstellbaren tieferen Grenzbestimmungen anknüpft, möglich.

Hier wird die tiefe Bedeutung des Realismus, wie ihn schon Aristoteles ins Auge faßte, klar. Denn es kann sich hier nicht um ein Versinken in die Positivität eines naiv sinnlichen Erlebens handeln, sondern um diese vergeistigt und gedanklich sich darstellenden Tiefregionen. Eben in dem aber, was wir vorerst als chaotische Verwirrung des Univerfellen und Gedanklichen mit dem Sinnlich-Natürlichen kennzeichneten und kritisch zu entwirren suchten, vollzieht sich aber dieser organische Prozeß der steigenden Vergeistigung und Sublimierung des Sinnlichen. Wie die Pflanze aus dem Erdreich Säfte und Kräfte aufsaugt, so wird dieser Tiefgrund des Lebens im Prozeß der Geistesentwicklung zur Quelle von Energien für die höheren Lebensformen.

Es wendet sich also fortan die geistige Aufmerksamkeit, um in der fortschreitenden Entwicklung diesen Prozeß zu vollenden nach zwei Richtungen. Einerseits auf das Univerfale selbst, das in immer deutlicherer Anschauung in immer vollendeterer Bestimmtheit hervorleuchten soll, um auf diesem Wege, der gewissermaßen von oben nach unten führt, zur vollendeten Lebendigkeit des Schauens des Idealen und Univerfellen, Geistigen und Göttlichen, bis in seine letzten Lebensgründe vorzudringen. Es ist das die idealistisch-universalistische Strömung.

Andererseits wird aber die geistige Aufmerksamkeit auf das Sinnlich-Bildliche vereinigt, mit der Tendenz,

es in der fort schreitenden Gedankenarbeit immer mehr zu vergeistigen, immer heller im Gedankenlicht hervorleuchten zu sehen, es zum Gedanklich-Bildlichen zu sublimieren und so eben in dem Charakter einer tieferen Begrenzung höherer Lebensformen immer deutlicher herauszuarbeiten. Es ist das die realistisch-sensualistische Strömung der Philosophie.

Die realistische Tendenz konnte sich neben der realistischen Philosophie bei dieser großen Aufgabe der Entwicklung lebendig anschaulicher Formen des Univerfellen noch in zweifacher Hinsicht fruchtbringend geltend machen. Einmal in der Vertiefung und Vergeistigung derjenigen Formen des Bewußtseins, in welchen ohnehin schon ein Univerfelles und Geistiges in einer anschaulichen, an das Bildliche anknüpfenden Form vorlag. Es war das jener Baum der Erkenntnis, der schon im Paradiese Adams stand, die primitivste Form anschaulicher Geistigkeit, daß geometrisch-mathematische Bewußtsein. Es hat sich gezeigt, daß der Schein starrer, lebloser, toter Formen hier eben aus dem Inbegriff eines unendlichen Reichthums der Varianten resultiert, die als höhere Dimensionsbestimmung über dem Reichthum der Phantasiefunktion, hier in gleichmäßiger Projektion im Bewußtsein verwoben, hinter dem ätherisch hervorsimmernden Bildlichen als logischer Hintergrund vorausgesetzt werden. Es wird sich dieser Hintergrund in der Gestalt des unendlichen Reichthums der Varianten immer mehr entschleiern, um schließlich in der höheren Mathematik das Geheimnis der elementaren zu offenbaren.

Oder es wendet sich dieses Denken zur Sinnenwelt, die eben dadurch, daß die Univerfalfunktionen nunmehr selbständig hervortreten, im Wissen vom Logischen und seinen Gesetzen, ihres mythischen Schleiers entkleidet, in ihrem schroffen Gegensatz zum Univerfellen als profane, gemeine Sinnenwelt sich enthüllte für das ernüchterte Bewußtsein. Es war auch hier die Vorarbeit des

Aristoteles für das folgende Zeitalter von größter Wichtigkeit.

Die Universalanschauungen, die anfangs nur in großen gröberen Umrissen schattenhaft sich erheben, gewinnen bei der steigenden Vertiefung in ihren eigentümlichen Inhalt, immer mehr Lebendigkeit, Klarheit, Bestimmtheit; sie erscheinen in immer lichtvolleren Umrissen, in immer reicherer Entfaltung ihres eigentümlichen Inhalts. Andererseits wird aber in der realistisch-sensualistischen Philosophie ebenso wie in der Mathematik und Naturwissenschaft an der Vergeistigung und Sublimierung des bildlichen Schauens gearbeitet. Das heilige Recht auch dieser realistischen Richtung läßt sich in der Forderung formulieren, daß das höchste Geistige selbst in derjenigen durchsichtigen Klarheit und vollendeten Anschaulichkeit vor das Bewußtsein zu treten habe, wie das geometrische Problem und die im Lichte des mathematisch-exakten Naturerkennens durchsichtig gewordene sinnliche Anschauung. Was der Genius der Geschichte in der Gestalt dieses realistisch-sensualistischen Strebens eigentlich verneint, ist auch nicht die Höhe der Universalität in den hochaufliegenden Schauungen der Idealphilosophie, sondern nur der Nebel jener Höhe, die Unklarheit, die dort das leuchtende Antlitz der Wahrheit für den geistigen Blick noch umschleiert.

In ähnlicher Weise also, wie bei einem großen Tunnelbau arbeiten diese in entgegengesetzter Richtung strebenden Entwicklungstendenzen der Geschichte auf dasselbe große Ziel hin. Wenn die Idealanschauung der Idealisten so endlich die Gestalt einer im hohen Grade gegenständlichen Lebendigkeit, einer positiv gegebenen Wirklichkeit gewonnen, die schon überall deutliche und scharfe Umriffe hervorleuchten läßt aus dem großen Nebel der Universalität, die schon selbst zur Anschauung des Intellektes geworden, so hat andererseits die Vergeistigung der Anschauung des Bildlichen sich schließlich überall so

gesteigert, daß der gedanklich universelle Hintergrund, die Schauung des Unendlichen überall hindurchleuchtet. Dann entladet sich endlich wie mit einem großen elektrischen Funken all die ungeheure Kraft der entgegengesetzten Pole des Lebens und Schauens in der Geschichte, die durch die Jahrhunderte aufgehäuft worden war, und wie am Simplon, beim St. Gotthardstunnel finden und begrüßen sich jubelnd die Arbeiter der diametral entgegengesetzten Richtungen, da sie gemeinsam das eine große Werk vollendet. Das große Resultat ist dann die bis in ihre sinnlich-lebendigen Tiefen durchleuchtete Geistesgestalt, die hohe Grundform eines neuen Lebens der Menschheit.

Die Frage, wie das Universale wirklich sein könnte, beschäftigt fortan das Zeitalter, wobei man an den Gegensatz von Plato und Aristoteles anknüpfte. Formell trat insbesondere die Aristotelische Scholastik in den Dienst der Theologie. Es mußte aber mit der fortschreitenden Vertiefung in diese Frage und mit ihrer stufenweisen Klärung eben der Schleier mythologischer Formen immer durchsichtiger werden, da sich hiermit eben das, was als jenseitiges, den Äußerlich-Bildlichen ähnliches, halb gedanklich universelles, halb phantasiemäßiges Gebilde erschien, immer deutlicher als Form der eigenen Innerlichkeit des Menschen enthüllen mußte. Es hat so die Scholastik mit ihrem Streit der »realistischen« platonisierenden Richtung und der an Aristoteles sich anlehnenen nominalistischen Richtung, die in ihren extremsten Vertretern das Universale auf einen grammatischen Behelf der Verständigung reduzieren wollte, denn doch die Emanzipation von der Theologie zum notwendigen Resultat gehabt. Ja es wäre die spätere wissenschaftliche Vorarbeit zum positiven Erkennen des Universellen und Geistigen ohne diese in scheinbar unfruchtbaren Spitzfindigkeiten sich abmühende Geistesströmung unmöglich gewesen. Es mußte diese geistige

Gymnastik bei all ihren logischen Gliederverrenkungen denn doch zur Verfeinerung der Unterscheidungen und zur Kräftigung der intellektuellen Funktion führen. Es war diese Vorübung immerhin eine mehr formelle, die den eigentlichen Inhalt der Geistigen nicht ins Auge zu fassen vermochte.

Die mittelalterliche Mystik dagegen hat sich allerdings zur sachlichen Vertiefung und eigentlichen Erkenntnis ihrer hohen Gegenstände erhoben.*) Aber auch bei den hohen Schauungen der Mystiker fehlte die eigentlich wissenschaftliche Darstellung, da es hier nicht so sehr auf das Erfassen eines immanenten, sachlichen Zusammenhanges mit den tieferstehenden Formen abgesehen war, als vielmehr auf das Ablenken der Aufmerksamkeit von allem Tieferstehenden, Endlichen, Dinglichen, Sinnlichen und selbst Menschlich-Individuell-Geistigen, um sich nun mit ungeteiltem Gemüt ganz in die höchsten Schauungen versenken zu können. Aber eben dadurch wurde ein wissenschaftliches Erschließen des eigentlichen Inhalts und des unermesslichen inneren Reichthums der höheren Lebensformen der Innerlichkeit unmöglich gemacht und verlor sich die Darstellung selbst in Negationen, Gefühlstönen und Symbolen.

Was einzelne Gestalten betrifft, habe ich im 2. Band der »Gnosis« Gelegenheit gehabt, auf die Übergangstellung der Philosophie des Skotus Erigena, die wesentlich an die neoplatonischen Ideenkreise der Dionysios Areopagita anknüpft, ausführlich hinzuweisen, so wie ich auch ebendort solche Anklänge an gnostische Gedankenkreise bei der arabischen, wesentlich in aristotelischen Bahnen wandelnden Philosophie nachgewiesen habe.

*) Ich habe das ausführlicher im 2. Band der »Gnosis« bei den einzelnen hervorragenden Gestalten der Mystik nachgewiesen.



Nikolaus von Cusa.



n der Schwelle der neueren Zeit beansprucht Nikolaus von Cusa unsere besondere Aufmerksamkeit, dabei diesem Denker die großen Motive der Umwälzung des philosophischen Denkens ganz besonders klar hervortreten.

Mit dem Grunddogma der philosophischen Vergangenheit hängt die Ansicht von Nikolaus von Cusa, daß die menschliche Fassungskraft an das Sinnlich-Endliche gebunden ist, zusammen: für ein sinnlich-endliches Wesen (mag man dasselbe nun als körperlich-materielles oder spiritistisch-phantomartiges fassen) hat ein eigentliches Wissen vom Göttlichen keinen Sinn und übersteigt schlechthin dessen Fassungskraft. Es kann dies Bewußtsein ein Sein natürlich auch nur im Sinne eines solchen Endlich-Sinnlichen fassen. Vom Göttlichen schlechthin Unendlichen kann ein solches Sein daher ebensowenig ausgesagt werden, als eine bloße leere Verneinung, ein bloßes Nichtsein; es muß über Bejahung und Verneinung in diesem Sinne erhaben sein. Es ist das Göttliche gar kein Gegenstand der in solchen Weisen gefaßt werden kann und kann ein solches menschliches Wissen nur zu bloßen Mutmaßungen und bildlichen Darstellungen, Symbolen jenes Höheren gelangen, auf die man durch diskursive Schlüsse kommt. Am nächsten kommt aber der Erfüllung dieses auf solchem Wege unerfüllbaren Strebens nach dem Unendlichen das mathematische Wissen, welches Nikolaus von Cusa darum auch einer ganz besonderen Untersuchung würdigt.

Es ist aber ein Erfassen des Göttlichen, welches auf dem Wege eines an das Sinnliche als einzigen Gegenstand gebundenen Verstandes unerreichbar bleibt, erreichbar durch das Hereinleuchten des göttlichen Lichtes, des Logos selbst, in der intellektuellen Anschauung. Wenn wir jedoch auf solchem Wege die göttliche Wahrheit erkennen, so sind es eigentlich nicht wir selbst, die wir das Göttliche erkennen, sondern Gott selbst ist es, der sich in uns erkennt. Das Göttliche steht als Unendliches über allem Sein und daher auch über allen Gegenständen des Seienden. So ist diese göttliche Wahrheit also die absolute Einheit, das absolute Ineinanderfallen aller Gegensätze. Und hier bietet eben die Mathematik den Anknüpfungspunkt, um diese äußersten Gegensätze in voller Schärfe zu kennzeichnen und in der Anschauung festzulegen. Ist die Mathematik die Lehre von Größen, von dem, was vermehrt und vermindert werden kann, so ist dagegen diese göttliche Wahrheit das Große über Größe und das Kleinste zugleich und Feinste über aller Feinheit, und zwar beides in einer untrennbaren Dieselbigkeit der Schauung.

An diese Grundgedanken des Cusaners wollen wir nun unsere Betrachtungen anknüpfen. Sie geben uns in hohem Maße Gelegenheit zur klärenden Erläuterung der Grundfragen, die dem Philosophen vorschweben.

Das unerreichbare Ansichsein erscheint hier in der Gestalt des höchsten Wesens und letzten Grundes aller Erscheinungen, in der Gestalt des göttlichen Wesens. Dieses wird als erhaben über Bejahung und Verneinung betrachtet. Die Verneinung erscheint uns vorerst als Tätigkeit des Denkenden. So wie das Negative der Mathematik seine Illustration im Fortschreiten in einer Richtung, die der des Positiven gerade entgegengesetzt ist, findet, so ist die bestimmte Negation auch im logischen Akt ein Sichabwenden von einer bestimmten Funktion und damit zugleich das Setzen einer anderen.

Im Sichausbreiten der Aufmerksamkeit auf univervelle Kreise verschwindet zugleich das dem Endlich-Sinnlichen entsprechende bildliche Moment, und wird darum der Denkkakt im Gegensatz zum Sein dieses Bildlichen, als Nicht-seiendes gefaßt. Während aber das gemeine Bewußtsein solche feine Übergänge nicht gesondert hervortreten läßt und im Gedächtnis fixiert und dieses Zurücktretende im Kreise eines relativ Unbewußten, in der Tat jedoch stets Hervorschimmernden des logischen Hintergrundes demungeachtet notwendig voraussetzt, läßt die Zergliederung der Selbsterkenntnis dies im Hintergrund des univervell funktionierenden Bewußtseinsaktes Verborgene deutlich hervortreten und fixiert, in Momentphotographien gewissermaßen, in deutlichen Anschauungen das, was verschwimmender Hintergrund, Verschwindendes ist für das gemeine Bewußtsein: jene feinen Übergänge und jenen univervellen Hintergründ. Dies noch nicht zur Selbstanalyse gelangte Bewußtsein sieht nur die grellere Form, die in den Vordergrund tritt, das Bildliche und sofern das Univervelle sich in der Form von Gesetzen manifestiert, werden diese zu magischen Formeln, welche der Welt des Bildlichen, der Natur oder der Innenwelt durch eine verborgene göttliche Macht oktroyiert und zudiktirt werden, etwa durch den Willkürakt eines himmlischen Autokraten, eines Gesetzgebers oder einer mystisch-metaphysischen Macht, die über die Geister und über die Dinge gebietet, indem sie Kategorien, notwendige Formen des Erkennens und der Welt vorschreibt oder schafft. In der Tat sind die höchsten Mächte des Gemütes und des absoluten Alls die am wenigsten gewaltfamen; es sind Mächte, die in sich frei, nur befreien können, nicht selbstmächtig regulieren, deren sanfter Hauch nichts mit Despotengewalt äußerlich zu fesseln vermag, die vielmehr, einem Tauwind gleich, alle starren Bande der Natur und Geisteswelt lösen und so allein das innerste Ge-

heimnis aller Wesen und Welten in ihrem seligen Lichte offenbaren. Und wenn sich ihnen doch alles beugt, so beugt es sich nur ihrer unendlichen Schmiegsamkeit und Bildsamkeit, die alles in feiner Eigentümlichkeit gelten läßt, doch alles ebenso verfeinert, verklärt, unmerklich emporzieht mit all seinem Streben und Sehnen nach feiner Sternenhöhe, von den verborgensten Motiven alles Seins ausgehend, den großen Strom aller Entwicklung und alles Lebens mit Allgewalt lenkt. Denn das Hohe und Lichte und Fortschreitende und wahrhaft in den Tiefen aller Wesenheiten Mächtige ist nur das Zarteste und unendliche Feine, vor dessen ätherischer Macht sich der Widerstand roher Gewalten und starrer Formen unaufhaltsam auflösen muß. Es ist als dies unendlich fein Gegliederte eben der Inbegriff des Umkreises aller Möglichkeiten, aus deren allumfassender durchsichtiger Einheit das Gesetz herauskrystallisiert, dem nichts ent schlüpfen kann, und das so schon alles in seine diamantene Bande geschlagen hat, bevor es mit seinem allauflösenden Himmelshauch sich aller Wesen bemächtigt. Das Allinbegreifende ist so der vollendete Sinn und das leuchtende Ziel der Entwicklung zugleich, die Vollendung, das »Pleroma« aller Wesen und Welten; nichts ihnen Fremdes, Fernes, sondern eben die volle Offenbarung ihres innersten Geheimnisses, die selige Erfüllung ihres Strebens.

Die coincidentia oppositorum, die absolute Einheit aller Gegenfätze, die große Weltformel im Sinne des Nikolaus von Cusa bedeutet also nichts, als das Dimensionsverhältnis, wo im Aufsteigen der Formen mit der unendlichen Feinheit, mit der allinbegreifenden ätherischen Zartheit der Funktion, wo alles Bildliche in einer unendlichen Leere zu versinken scheint, in Wahrheit aber sich nur der Reichtum über allem Reichtum und die Größe über aller Größe entfaltet, und auf zarten Taubenflügeln die Idee sich zu himmlischer Allgewalt des Schauens

und Liebens erhebt. Da in der höheren Dimension alle tieferen Lebensstufen als untere Grenzbestimmungen gegeben sind, hat dies Schauen des Ewigen alle Äonen der Natur, alle Todesabgründe des Seins überflogen in ihrem ruhigen Lichte der Ewigkeit.

So ist denn auch Gott im Sinne des Cufaners die Wirklichkeit alles dessen, was möglich ist. Damit ist vorerst nur ausgesprochen, daß Gott die Wirklichkeit des Denkaktes ist, dessen lebendige Universalität. Das Denken bedeutet hier nur den Inbegriff aller Möglichkeit des Bildlichen. Dieser Inbegriff ist aber schon jeder individuelle Geist und zwar in ureigener Gestalt. Es weiß aber der Denkende vom Denkgesetz nur, indem er dessen bindende Kraft für alle möglichen Intelligenzen erkennt. Dies königliche Gewand des Gedankens läßt sich nicht aus Lappen der Sinnesanschauung zusammenflicken. Es ist die Vernunft aber auch kein Fabelwesen außer der Innenwelt der individuellen Geistesfunktionen, sondern ihre ursprüngliche Lebenseinheit. So ist die Vernunft Logos. Nikolaus ist eigentlich mehr den Sehern, den Mystikern, als den Philosophen anzureihen. Es ist die größte Verkehrtheit und grobe Mißdeutung, wenn man meint, daß er seine Sätze über Gott, den er als das Größte über aller Größe und das Feinste und Kleinste über aller Feinheit faßt, durch irgendwelche Schlußfolgerungen auf diskursivem Weg ableiten wollte. Das ist so wenig der Fall, als daß er etwa die unendliche Feinheit der Gliederung des geometrischen Raumes aus Schlüssen und nicht aus der Anschauung der inneren Lebenstatsache ableiten wollte. Es beruft sich übrigens auch Nikolaus von Cufa auf die intellektuelle Anschauung als die Quelle seiner Lehre vom Göttlichen.

Wenn der Cufaner Gott als die Einheit von Wirklichkeit und Möglichkeit als den absoluten Inbegriff aller Dinge definiert, die in vollkommener gegenstandsloser Einheit und Einfachheit verschlungen sind, während

dieser »komplizierten« göttlichen Einheit gegenüber die »explizierte«, auseinandergelegte der Welt gegenübersteht, so ist damit in vollkommener Deutlichkeit nur die höhere Dimensionsfunktion als solche gekennzeichnet, die alle tieferstehenden Formen in entfalteter Unendlichkeitsvariation in der höheren Lebenseinheit umfaßt und zu Momenten ihrer Einheit macht. Es wird auch begreiflich, daß sich dieser Seher gegen einen verworrenen Pantheismus, der die tieferstehenden Funktionskreise mit der höchsten allinbegreifenden verwirrt, verwahrt. Unklar und verworren pantheistisch klingen aber demungeachtet solche philosophische Ausführungen deshalb, weil mit der fehlenden Auseinanderlegung des Dimensionsverhältnisses eben die Einsicht in die Funktionseinheit dessen, was doch in unendlicher Verschiedenheit getrennt ist, fehlt.





Giordano Bruno.



it dem großen Nachfolger des Cusaners, Giordano Bruno entfaltet sich diese intellektuelle Anschauung des Geometrischen in der Anlehnung an das Weltbild des Copernikus, das sich zur kosmozentrischen Weltanschauung erhebt. Und hier wird der Gegensatz zur Antike und zu Aristoteles, von dem übrigens Bruno in seinen Grundanschauungen ausgeht, ganz besonders deutlich.

Im Sinne der Antike ist ein Unendliches überhaupt nur als maßloses Hinausgehen über das Bildliche zu fassen, als ein Fortgehen ins Unbestimmte, welches als solches nie vollendet werden kann. Aristoteles leugnet daher auch die Unendlichkeit der Gottheit, weil eine unendliche Größe ein Widerspruch, ein Unmögliches ist. Der antike Mensch ist in seinen Anschauungen noch wesentlich im Bildlich-Äußerlichen befangen und geht daher über die Anschauung eines Dreidimensionalen auch nie hinaus. Im Bereich der dreidimensionalen Erlebnisse und Wirklichkeiten findet allerdings das Unendliche keine Verwirklichung, und Aristoteles hat daher auch vollkommen recht, wenn er das physische All als Endliches betrachtet. Damit stimmt er auch mit allen wissenschaftlich positiven Ergebnissen der modernsten Astronomie überein. (Vergl. hier Alfred Russel Wallace, Des Menschen Stellung im Weltall, übersetzt von Heine- mann, Berlin 1906.)

Die Anschauung des unendlichen Weltalls, dessen Mittelpunkt überall und dessen Grenzsaum überall und

nirgends ist, ist kein Resultat äußeren Naturerkennens und kein Objekt der Naturwissenschaft überhaupt. Es ist die innerliche Allanschauung des Denkens, das sich in der vollkommen verdeutlichten Erfassung des geometrischen Raumes als einer Wirklichkeit, die über allen Sternen thronet, bewußt geworden ist. Es ist die unendliche Innerlichkeit, die sich zur Anschaulichkeit verklärt und damit dem Reiche der Schatten und Nebel des bloß Begrifflichen ebenso entronnen hat, wie dem Halbbildlichen, Halbmystischen der Ideenwelt Platos. Aber eben in der Anlehnung an die geometrische Anschauung, die wie alles Mathematische allerdings in einem Elemente des gegensatzlos Unendlichen über den Bildern webt, aber den Blick immer nach unten, nach der »Gää«, der Welt des Bildlichen richtet, hat sich Giordano Bruno wieder vom Element des Äußerlichen nicht freimachen können. Er sieht richtig, daß diese Welt der Unendlichkeitsschauung eine Realität höchster Art ist. Zum Innerlichen wird dieser Akt auch nicht durch eine absurde Verleugnung, durch die Annahme seiner Unwirklichkeit oder illusorischen Natur, sondern dadurch, daß er nichts Bildliches mehr außer sich hat, sondern alle seine Möglichkeiten in sich begriffen und verwirklicht hat. Damit ist auch Bruno von der Ansicht, daß die Wahrheit und Wirklichkeit nur in der Form eines äußerlichen Objektes nach Art des vergleichenden Naturerkennens gegeben sein könne, nicht befreit, und er betrachtet daher auch seine große, geklärte Innenanschauung als ein äußerliches All, erfüllt von unendlich vielen Gestirnen.

Es leuchtet also hier der logische Hintergrund, die Universalfunktion zwar auf, aber nicht lebhaft genug, um sich in ihren punktuellen Zentren der Subjektivität mit den Empfindungszentren des Denkenden, des betrachtenden Subjektes zu verschmelzen. Jene werden daher nach der Weise des Naturerkennens auf den Kreis der gegebenen, durch äußerlich sinnliche Wahr-

nehmung angeregten Erinnerungsbilder bezogen, auf die äußere Natur, als Hintergrund derselben, der sich in der Phantasie ins Unbestimmte erweiternd, zur gedanklichen Anschauungssphäre hinüberleitet.

In ähnlicher Weise wie Aristoteles betrachtet Bruno alle Wirklichkeit als eine Zusammensetzung der Gedankenformen der Materie und der Form. Aber auch hier zeigt sich eine bezeichnende Abweichung von der Fassungsweise des Aristoteles. Die Materie erscheint Bruno nicht mehr als die bloße passive Bestimmungslosigkeit, die allen Inhalt und alle Formen bloß äußerlich aufnimmt, sondern diese werden vielmehr aus dem Innern der Materie herausgeboren. Im ungleich lebendigeren Aufleuchten der intellektuellen Anschauung sieht Bruno die unendliche Formfülle aus den eigenen verborgenen Tiefen der Materie schöpferisch hervorgehen. Er hat in dieser Verinnerlichung den Einblick in die unendliche Fülle der Formen gewonnen, die als Inbegriff aller möglichen Varianten eben im Gedankenakt, in dessen kosmozentrischer Funktion, in jede räumliche Bestimmung hineinprojiziert worden ist.

Als Wirklichkeit dieser allinbegreifenden Fülle aller Möglichkeit bezeichnet er aber nicht mehr die Natur — die hier der *natura naturata* bei Spinoza entspricht, — sondern die schöpferische göttliche Weltseele, die alle Gestaltungen der äußerlichen Wirklichkeit aus sich ewig hervorgehen läßt. Die Konzeption der Weltseele, die in wesentlichen Zügen mit der aktuellen Weltvernunft des Aristoteles zusammenfällt, werden wir als diese schöpferische Macht verstehen, wenn wir anstatt des Bildlichen, das die jeweiligen Phasen der Weltentwicklung, der Natur repräsentiert, die in punktueller Unanschaulichkeit die Urtätigkeit darstellenden subjektiven Zentren des universellen Funktionskreises und den Inbegriff aller möglichen Bildervarianten ins Auge fassen, die die peripherische Funktion jener Zentren

bilden. Näher betrachtet ist es also nur diese Fülle, dieser Inbegriff aller möglichen Formen, der die Materie zur Materie macht, und die Selbstanalyse der Materie ergibt so die Form; die absolute, die allinbegreifende Synthese der Formen aber ergibt wieder selbst die Materie. Materie und Form sind so in der göttlichen Urform, das heißt im entfalteten Selbsterkennen der Materie ebenso wie der Form identisch. Diese höchste Wirklichkeit, diesen Inbegriff aller Formen setzt aber Bruno allüberall voraus, als das allein ursprüngliche Wesen, als die Substanz. Wir sehen, daß es dieselbe Projektion in Eins des allgegenwärtigen Mittelpunktes des kosmozentrischen Alls ist, aber hier entfaltet in dem unendlichen Reichtum, der als Inbegriff aller Möglichkeit in diesem göttlichen Urgrund jedoch nicht mehr bloße Möglichkeit, sondern erhabenste Wirklichkeit ist. Unmöglich aber eine Wirklichkeit der äußeren Natur, die an jedem Punkt nur eine bestimmte Weise der Wirklichkeit als aktuelle Form verwirklicht. Dieses höchste Urlicht, von dem alle die Formen der Natur als ihrem schöpferischen Urgrund ausgehen, ist somit eine Form der Verinnerlichung hoher Art, eben jene lichtvolle Entfaltung des verborgenen Hintergrundes des gedanklichen Schauens. In dem Werk: »Von der Ursache, dem Anfangsgrund und dem Einen« (übersetzt von Ludwig Kuhlenbeck [Ges. Werke, Bd. 4, S. 108], Jena 1906, Eugen Diederichs Verlag) stellt dies Bruno so dar: »Denn die Form, die alle Qualitäten umfaßt, ist keine einzige von ihnen; was alle Gestalten hat, hat keine von ihnen; was alle sinnliche Erscheinung ist, wird als solches nicht wahrgenommen. In noch höherem Sinn unteilbar ist jenes, das alles geistige Sein hat; am höchsten jenes, das alles Sein hat, das sein kann.« — Es ist in der Tat das Vernunftlicht, diese ursprüngliche Einheit und Unteilbarkeit, die nicht aus den einzelnen Bildern und auch nicht aus den einzelnen Geistern

zusammengestüekelt werden kann: es ist als dieser Inbegriff aller Möglichkeiten des Bildlichen oder Natürlichen zugleich die Negation aller, der Abgrund der Bilder; als der lebendige Inbegriff aller Geistigkeit, wo jeder Einzelgeist selbst in seinem Denken dieser Abgrund der Bilder ist, der Lichtabgrund der Geister, der Bythos der Gnostiker, das wie Bruno sagt: »in jedem Sinne Unermeßliche«. »Es gibt kein Auge, das sich nähern könnte oder einen Zugang hätte zu diesem allererhabensten Licht und allertiefften Abgrund.« (Ebenda, S. 93.) Es zeigt sich hier bei Bruno sehr schön, wie die äußerste Negation eben zur höchsten Bejahung führt, zu dem Ouk on theos, zum Nichtseienden Gott des Basilides.

Es erscheint aber all das noch in eine Außenwelt projiziert, und wird eben dadurch transzendent und mystisch. All das ist vom eigentlichen Selbsterkennen hier noch so ferne, daß Bruno in eben jener Schrift keinen wesentlich Unterschied zwischen dem Menschen und der Ameise kennt, die dem Unendlichen in gleicher Weise einfach gegenübergestellt werden.





Descartes.



n den Namen von Descartes knüpft sich das große Ereignis des ersten Durchbrechens der Mauer der Transzendenz, der ersten Aufdeckung des Truges einer der naiven Entäußerung des Denkens der die ganze bisherige Philosophie beherrscht. Hier ist sich der Menscheng Geist zuerst seiner vollen Innerlichkeit im Denktakt, in seiner geistigen Anschauung, hier erst leuchtet dies Innerliche als ursprünglichstes Sein auf. Hier erhebt sich zuerst jener große Zweifel, der näher betrachtet, der Zweifel an der naiven Entäußerung der allein ursprünglichen, der innerlichen Wirklichkeit ist, die der Mensch wie ein Kindergewand in allen seinen philosophischen Betrachtungen mit sich führte. Hier beginnt auch zum erstenmal jene grundsätzliche, bisher so felsenfest verstockte, von keinem Zweifel gestörte Verwirrung der Existenzfrage der Tatsachen der Innerlichkeit mit dem Naturerkennen zu wanken und besinnt sich der Denkende zuerst klar auf die innerliche Tatsächlichkeit als die allein positive Grundlage seiner Forschung, denn die ersten Versuche, dieses Fundament zu erschüttern, die die Sophisten machten, waren formell geächtet; der Versuch einer grundlegenden Forschung am Gebiet der Innerlichkeit bei Sokrates mißverstanden und in der Durchführung schon bei ihm selbst entgleist.

Der Zweifel ist allem vergleichenden Erkennen gegenüber, sofern er ein außer den Tatsachenbereich der Innenwelt des Erkennenden fallendes Objekt zu seinem

Gegenstand hat, vollkommen berechtigt. Es ist das Große bei Cartesius, daß er an allem, sofern es auf der Grundlage des bisherigen Philosophierens festzustehen schien, zweifelt, weil ihm eben diese Grundlage selbst nicht feststeht. Nicht das besondere Objekt des Erkennens, die ganze Grundlegung des bisherigen Erkennens ist für ihn wankend geworden. Die Existenz aller Dinge, so hebt der Zweifel des Cartesius an, von Erde und Himmel, von äußeren Gegenständen aller Art, von Räumen und Orten und Figuren ist zweifelhaft. Er meint, es könnte ein allmächtiges Wesen bewirkt haben, daß wir uns alle diese Dinge vorstellen, auch ohne daß sie existierten. Ja ich könnte mich in der Zählung der Seiten eines Quadrates oder in der Zusammenzählung von zwei und drei Dingen irren, ich könnte, sofern es sich um Schlüsse handelt, mich in den einfachsten Schlüssen täuschen und alles könnte anders beschaffen sein oder gar nicht vorhanden sein. Gott und die Außenwelt und sein eigener Körper erscheint ihm so zweifelhaft, selbst die Wahrheit mathematischer Sätze, sofern sie sich auf äußere Dinge beziehen. Alle auf dem gewöhnlichen Wege, das heißt vom Gesichtspunkt eines vergleichenden Erkennens gewonnene Erkenntnis ist dem Zweifel unterworfen. Was hier Descartes vor sich weht, ist die Frage, ob dem inneren Gegenstand als Abbild ein Original als Existenz entspreche. Diejenige Wahrheit, die nur die Übereinstimmung eines äußeren Objektes mit einem subjektiven Bild darstellen will, ist eben nicht die Wahrheit der grundlegenden Erkenntnis. Es bedeutet das näher im Kreis der inneren Erlebnisse, daß die universonen Funktionskreise so intensiv aufleuchten, daß sie sich mit der zentralen Funktion des Gemütes, der Ichheit verschmelzen, oder was dasselbe, daß sich in dieser Verschmelzung die subjektiven Zentren der Universalfunktion in der Form eines in sich universonen Gemütes darzu-

stellen beginnen. Es muß ein anderer Begriff der Wahrheit an die Stelle des bisherigen treten, um eine grundlegende Erkenntnis überhaupt möglich zu machen.

Bei allem Zweifel aber steht die innere Tatsache fest und sie allein. Diese Tatsache ist hier vorerst die des Zweifels selbst. Das Zweifeln aber ist das Schwanken in unübersehbaren, ja in allen möglichen Varianten: das Zweifeln ist somit einfach das Denken selbst. Dieser Zweifel an allem ist somit die Selbstbefinnung auf das Denken als ursprüngliche Tatsache, die uns als Menschen gegeben ist, die Befinnung auf den Tatbestand des Denkaktes.

Hier jedoch, schon bei diesem ersten großen Ansturm des zur Selbstbefinnung erwachenden Gedankens bricht sich dessen Welle. Was hier allein positiv gegeben ist, und wobei Descartes hätte vorläufig stehen bleiben müssen, ist eben der gegebene Tatbestand des Denkaktes selbst, dessen fundamentale Vollwirklichkeit, dessen Sein oder wie Descartes sagt: Existenz. Aber schon der Gebrauch dieses Wortes, welches auf ein Äußeres als das allein Wirkliche deutet, ist hier bedenklich und führte in der Tat auf eben jene Klippe, so daß der kühne Seefahrer, der sich, gleich Columbus, anschickte, eine neue Welt des Erkennens zu entdecken, sozusagen gleich in dem Hafen, von dem er ausging, strandete.

Anstatt also vorläufig bei der einzig gegebenen Tatsache der Wirklichkeit oder vollen Realität, des Seins, des Denkaktes selbst stehen zu bleiben, glaubte sich Descartes hier berufen einen Schluß auf eine Existenz zu machen, die nicht als solche unmittelbar im Denkakt und dessen Positivität gegeben war. Ich denke, also bin ich, cogito ergo sum, so lautet dieser Schluß. Er tritt an die Stelle der Feststellung der Tatsache: das Denken ist. Es wird die Tätigkeit des Denkens zum Prädikat eines Subjektes, vorläufig im grammatikalischen, dann aber im methaphysischen Sinne gemacht und das Ge-

gebensein dieses Subjektes wird erschlossen aus dem Denken als gegebener Tatsache.

Aus dem Bisherigen läßt sich jedoch die Nötigung, die Descartes auf diesen Weg führte, begreifen. Erscheint das Denken als das in deutlichen Anschauungen und Bildern sich darstellende Bewußtsein, so bedeutet dies einen in ruhenden Anschauungen fixierten Funktionskreis, der ohne den Untergrund und Hintergrund unanschaulicher Zentren, die tiefere Grenzbestimmungen darstellen, als Funktion nicht möglich ist. Das Sein, die Substanz erscheint so als dunkler Hintergrund mit den bildlich deutlichen Formen des Denkens nicht einfach gegeben und unterscheidet sich von diesen. Die funktionelle Nötigung, bei bildlichen Erlebnissen auf einen solchen Untergrund der Funktion zurückzugehen, führt so zur Schlußform für den besonderen Fall des Denkaktes.

Man könnte also dieses Subjekt selbst als ebenso elementare Tatsache des Bewußtseins reklamieren. Wir fassen das Denken nicht, wie man sagen möchte, als ein in der Luft schwebendes, sondern nur als Funktion eines Subjektes, unseres Selbst. Dieses Selbst ist eine Form der Identität, der Dieselbigkeit im Wechsel der Formen und Funktionen des Bewußtseins. Das drückt nun Descartes näher so aus, daß dies Ich der Träger, die Substanz, das Prinzip der Tätigkeit des Denkens sei, eine Tätigkeit jedoch stets eine Substanz, also ein im Wechsel Bestehendes voraussetze. In der Substanz liegt, näher befehen, auch wieder nur eine Weise des Denkens, eine Denkform vor. Diese gilt es zu zergliedern, um den Schein der Selbständigkeit, den die Substanz als das Beharrende des Denkens dem Denken als Tätigkeit gegenüber beansprucht, aufzulösen, diese eigentümliche Entzweigung im Denkkakt selbst aufzuhellen, die das Denken zu etwas Anderem, dem äußerlich Dinglichen Ähnliches machen will, die das Denken sich selbst entfremden, sich selbst entäußern

will in dem metaphysischen Nebel der Substanz. Diesen Nebel müssen wir also mit dem Teleskop des Selbsterkennens vorerst auflösen, um zu sehen, was in der Tat und in der ursprünglichen positiven Wirklichkeit des sich selbst entschleiernenden Denkaktes selbst wirklich vorliegt, um alle Illusionen dieser Entäußerung in der Intuition der Denktatsache aufzulösen. Was hypostasiert das Denken da eigentlich? Oder was liegt in dem Denkkakt dieser Hypostase einer Substanz eigentlich vor?

Von der Tätigkeit weiß der Denkende nur in der Form der in zeitlich fixierter Folge gegebenen Erinnerungsbilder. Diese werden auf das subjektive unanschauliche Zentrum des Funktionskreises bezogen, in demselben inbegriffen. Dieses erscheint in solcher Ineinsprojektion als das Bestehende, Substanzielle, obgleich sich das Wogen der elementaren Tätigkeit wieder in feinen punktuellen Empfindungszentren darstellt.

Man glaubte Descartes entgehen zu können, daß er ebenfugut hätte sagen können: Ich empfinde, also bin ich. Aber nur die Tatsache des Denkaktes führt zur Feststellung eines menschlichen Ich und nur dieses zum Wissen von einer Substanz, einem Bestehenden als Grundlage dieses Denkens, zum Wissen vom beharrenden Sein dieses Denkens als solchem. Das »Ich bin« ist nur für das denkende Bewußtsein gegeben. Man hielt ferner Descartes und noch mehr dann Fichte das empirische Denken oder eigentlich den stetigen Wechsel bloßer sinnlicher Vorstellungen entgegen als das allein Tatsächliche, welches den Schluß auf eine Substanz des Ich, auf ein »Bestehendes« der Geistigkeit nicht rechtfertige. Aber der letztere Standpunkt hat einfach nur die Tatsache des Denkens selbst aus den Augen verloren, den Umstand, daß das Denken nichts anderes ist, als das Inbegreifen aller möglichen Phasen dieses Wechsels, die ihm also nur der Mangel der Selbstbefinnung auf das Denken

entgegenhalten kann, die Gedankenlosigkeit, die doch keine Instanz gegen das Denken bilden kann. Wenn das Denken nach Descartes also das Zweifeln selbst ist, so ist es eben auch das Inbegreifen aller möglichen Varianten, in denen es sich selbst bewegen kann, die ihm also nur der Mangel der Selbstbefinnung auf das Denken entgegenhalten kann. Aber mit dieser Betrachtung hat sich zugleich im wesentlichen auch schon der mystische Nebel einer Substanz gelöst, auf welche scheinbar aus dem Denken erst geschlossen werden sollte. Denn was ist dies Bestehende, dies Unwandelbare in allem Wandel der Gestalten des Gedankens, als der Inbegriff alles Wechsels der Formen des Denkens, an welchen kein fernerer Wechsel mehr herantreten kann. Es sind somit in einer präsenten, allinbegreifenden Form im Denken, im Zweifeln, im Variieren selbst alle Weisen des Wechsels versenkt und ebenso verneint und aufgehoben, wie inbegriffen. Denn daß diese Substanz nicht irgend ein fester toter Klotz außer den lebendigen Denkakten selbst sein will, geht schon daraus hervor, daß diese in der Weise betrachtet werden, daß sie in der Substanz oder an ihr vorgehen, als ihre eigensten Tätigkeitsphasen. Es liegt also gar nichts Untätig-Starres, nichts was gegen die Tätigkeiten selbst in einem ausschließenden Verhältnis stände, vor. Es liegt also etwas vor, was vielmehr in einem inbegreifenden Verhältnis zu ihnen steht. Alle diese Tätigkeiten, ja alle möglichen, gehen an der Substanz als Träger vor. Was ist das Denken also, als der allinbegreifende Ozean dieser Erinnerung selbst, in welchem alle möglichen Phasen des Wechsels der Tätigkeit schon im Vorhinein überschaut und inbegriffen sind? Als Lebensakt, als Funktion ist aber diese unendlich reiche Bildervariation, die im Denkakte vorliegt, unmöglich, wenn sie sich nicht auf lineare und punktuelle Zentralfunktionen unanschaulicher Art als Untergrund und Urform des tätigen Lebens bezieht, in

denen so gewissermaßen diese peripherische Bilderfülle wurzelt und beruht. Es ist also der Denkakt in seiner näheren Analyse selbst dieses Bestehende, diese Substanz, die sich selbst trägt und den hohen Gestirnen gleich keines äußeren Trägers bedarf, sondern eben im Inbegreifen und in der zentralen Ineinsprojektion aller Phasen möglichen Wechsels der Lebens- und Anschauungsformen selbst dies Substantielle ist, so daß dies Bildlich-Varierte auch in seiner Urbedeutung als Tätigkeitswandel zur Darstellung kommt. In dem Ozean dieser Unendlichkeit und dieses grenzenlosen Reichthums sind im vorhinein alle möglichen Phasen seines Schauens und Sichbefindens verfenkt, und die einzelne Phase, die als aktuelle, als empirischer Denkakt in den Vordergrund tritt, erscheint wie eine Blase, die auf der Oberfläche dieses Meeres der Substanz des Denkens, oder mit Descartes zu sprechen, der denkenden Substanz aufgegangen ist. In der Form des Denkens wird aber der Denkakt in jener Funktionsweise betrachtet, die wir als die begriffliche Weise gekennzeichnet haben, welche Form in der Ineinsprojektion von logischen Varianten der Phantasiebilder zum logischen Hintergrund und zum Unanschaulichen wird, während das Haften der Aufmerksamkeit auf den Zusammenhängen des ruhend aneinandergereihten Bildlichen als Anschauung des Äußerlichen, des Räumlichen erscheint.

Für Descartes galt es diesen Denkakt und diese Substanz vor allem gegen alle Entäußerung nach der alten Methode zu sichern: er stellte sie also allen Formen äußerlich-bildlicher Anschauung schroff gegenüber. Es ist das Räumliche, die Ausdehnung schon das Herablicken des Denkaktes auf seine bildlichen Elemente, die ihm eben dazu dienen, um an die Außenwelt als solche anzuknüpfen. Das naive Bewußtsein faßt den geometrischen Raum, wie auch schon den Raum der Phantasie unmittelbar als Anschauung einer Außenwelt.

Aber schon im Arithmetischen erscheint jede bestimmte bildliche Anschauung im Inbegriff aller möglichen Varianten schließlich im Unbildlichen versenkt, während ohnehin die Begriffsbildung der logischen Funktion in Varianten des Bildlichen ebenfalls in das Unbildliche übergeht. Im Wissen vom Denken überhaupt hat sich aber diese Unanschaulichkeit, diese Formlosigkeit vollendet, der ohnehin die kosmozentrische Funktionsweise des Denkens zu Hilfe kam, die so alles in eine überräumliche Punktualität der Innerlichkeit versenkt, die sich als dies Unanschauliche, ganz Unbestimmt Begriffliche des Denkens überhaupt dem Bildlich-Anschaulichen, dem Äußerlichen, der nach Außen auf das Bildlich-Bestimmte gerichteten Aufmerksamkeit entgegenstellt, die auch in der Ausdehnung des geometrisch Räumlichen sich an das Sinnlich-Bildliche und seine Außenwelt hinwendet, auf diese bezogen erscheint. Es ist also nicht der Inhalt der Funktionselemente, der hier den Unterschied in solchen Grundanschauungen macht, sondern das eigentümliche konträre Spiel der Aufmerksamkeit, die sich in einem Fall im Bildlich-Fixierten ausbreitet und in vergegenständlichten Erkenntnisbildern der Außenwelt mündet, im andern Fall auf die Ineinsprojektion der Varianten ausgeht und in Zentren subjektiver Gemütstiefen mündet, je nach dem im Denkakt die ausgedehnte oder die denkende Substanz sich darstellt.

Die »Substanz« hat sich daher als der Tatbestand des Denkaktes selbst und in demselben ergeben, sofern derselbe in seinem ganzen Gehalt für das Selbsterkennen entfaltet erscheint, wenn nur der Beobachtende nicht auf der bloßen Oberfläche bleibt und in den überall notwendig vorausgesetzten inneren Reichtum des Denkaktes hinabsteigt, seine Fülle sich bewusst entfaltet. Es braucht diese »Substanz« also auch nicht durch irgendwelche Schlüsse ergründet und komponiert, sondern nur in der inneren Anschauung in allen Eigentümlich-

keiten demonstriert und nachgewiesen zu werden, wie man ein geometrisches Problem nachweist in den Daten der geometrischen Anschauung und auf Grund der Anschauung.

Derjenige Denkakt also, der nur in der momentanen Stimmung oder Abtönung der Weise eines zufälligen Einfalls in diesem oder jenem Augenblick vor-schwebt, diese Blase, dieser Schaum auf dem Ozean des Denkens, wird gemeinlich und hier auch von Descartes als Denkakt bezeichnet. Der Denkakt aber, sofern er in die Tiefen der wesentlichen, notwendigen, selbstverständlichen Voraussetzungen seiner selbst, in das hinabsteigt, was nicht etwa willkürlich hinzugedacht oder nicht hinzugedacht werden kann, sondern was mit der beliebigen Gedankenform, die gerade im Vordergrund steht, in der Weise wesentlich zusammenhängt, daß ohne dieses der bestimmte Gedanke allen Halt und Sinn verlöre, das allerdings, und das allein ist der »Träger«, die »Substanz«, die mit jedem bestimmten Denkakt notwendig gegeben ist, die man nicht zu erschließen, sondern auf die man sich nur zu besinnen braucht als die notwendig gegebene, stets gegenwärtige Grundlage alles menschlichen Denkens, die als dieser hohe Funktionskreis des Lebens die tieferliegenden Lebensformen bis hinab zu dem System zentraler Punktualität an sich hat. Das ist der Ozean, auf welchem die einzelnen empirischen Gedankenakte wie Blasen, wie Schaum schwimmen und ohne welche Grundlage sie keinen Sinn haben. Es hat z. B. das Dreieck nur Sinn im Unterschied und Gegensatz zum Viereck, zum Kreis, zur Kugel, zum geometrischen Raum, so wie die Drei nur in bezug auf die Vier, die Fünf, das Halbe, Viertel usw., denn nur in dieser Reihe und deren Varianten gibt es eben eine Drei, Vier usw. Es hat die arithmetische Form nur Sinn in der Gleichgültigkeit und daher im Inbegriff aller möglichen

Varianten geometrischer Figuren und nicht irgend einer der möglichen Fälle der Anwendung, sondern eben dieses Inbegreifen aller möglichen Varianten von Gestaltungen, Bildern, ja selbst von unanschaulichen Empfindungs- und Intensitätsmomenten solcher macht das Arithmetische eben zum Arithmetischen, das sich als solches von jeder solchen bloßen Anwendung abscheidet, aber in jeder ebenso notwendig gegenwärtig, notwendig vorausgesetzt ist, denn sonst läge eben keine Zahlengröße als solche vor. Nun ist aber dem Menschen unmöglich, ohne solches Inbegreifen und Beziehen auch nur den geringsten, ans Empirische sich anlehnenden Begriff, etwa den des Tisches oder auch dieses Tisches, dieser Blume usw. zu fassen. Er hat eigentlich alle Formen, alle Räume, alle Zeiten, alle Möglichkeiten des Bildlichen notwendig mit einem allumfassenden Blick mit diesem Bilde, sofern es gedacht, das heißt in der schlechthin universonellen Form des Denkaktes gefaßt worden ist, zusammengefaßt, und darum allein erscheinen ihm auch die Denkakte jeder Art, mögen sie sich auch in der Tat als bildlich und räumlich darstellen, doch allem Räumlichen enthoben, als gar kein bestimmt Räumliches, als gar kein Äußerliches überhaupt. Da aber das Räumliche hier nachweisbar als Moment inbegriffen ist, möchte man den logischen Denkakt in seiner höchsten Fassung wohl am besten als Überraumliches bezeichnen. Das Unräumliche vollzieht seine Negation eben auch nur im Inbegreifen aller Varianten des Bildlichen nicht bloß, denn da würde bloß zum unbestimmten, zum leeren Raum, zum Nichts der Raumanschauung führen, sondern in einer Projektion aller dieser gegenfälligen Formen und Bezüge ineinander, und in die in universonellen Formen sich entfaltenden unanschaulichen Zentren der Subjektivität des Gemütes des Schauenden. Es wird so mit dem Bildlich-Fixierten auch das mathematisch Punktuelle

als letzte Grenzanschauung des Räumlichen, die im Elemente desselben und unmittelbar auf dessen anschauliche Form bezogen ist, aus den Augen verloren, in einem unräumlich oder überräumlich Punktuellen der unanschaulichen Tiefen der Innerlichkeit. Es erschiene das als das vollendetste Chaos, wenn nicht dieser Reichtum in sich selbst überall in allen Momenten in bestimmten Weisen der Funktion gegliederter Bezug wäre und die Denkfunktion als organische Einheit, als dies harmonisch geordnete für die nähere Betrachtung und Zergliederung in allen Momenten erweisen müßte. Es erschiene sich so das Denken als überräumlicher Akt, dessen verborgener Organismus alle diese Formen gedanklicher Funktionsweise als Elemente in sich begriffe und zugleich als in sich beruhende höchste Wirklichkeit und Substanz. So ungefähr faßt J. G. Fichte das Denken. Hier jedoch, auf der weniger entwickelten Stufe, erscheinen diese universellen Variationszentren noch nicht dem Subjekt des Betrachtenden innig verwoben, noch nicht als Innerliches entfaltet, sondern selbst noch der objektivierten Außenwelt angegliedert. So ist das Denken an eine halb und halb entäußerte »denkende Substanz« geheftet und wird damit eben hypothetisch.

Für den beliebigen Denkakt also ist diese Voraussetzung eines schlechthin nicht bloß Überräumlichen, sondern ebenso Überzeitlichen, allen Wechsel der Äonen, alle Möglichkeit des Werdens ebenso inbegreifende Einheit des Schauens und Lebens schlechthin notwendig, da ein Abbrechen an einem beliebigen Punkt dieses Zusammenhanges und Bezuges des Überräumlichen und Ewigen eben das Unlogische, das Gedankenlose, das Undenkbare, der Unsinn schlechthin, eben das wäre, was das Denken nicht ist. Das nun, dieser schlechthin unendliche und ewige, über allen Räumen und Zeiten, über allem Wechsel schwebende Gehalt ist die selbstverständliche, allen Menschen »zu Füßen liegende« Voraus-

setzung, unter der allein irgend ein bestimmter Gedanke Sinn gewinnt und Denkakt ist. Das gemeine Bewußtsein aber weiß von diesem seinem Reichtum, seinem Unendlichkeits- und Ewigkeitsgehalt nicht in deutlicher bewußter Form, weil hier dieser Akt allerdings vollbracht, aber dieser Reichtum nicht auseinandergelegt, nicht in feiner Zergliederung erfaßt und überall der Einheit verwoben, ja mit einem unbestimmt Sinnlich-Äußerlichen (etwa als Ding an sich) verwirrt wird. Es wird also dieser Akt allerdings vom gemeinen Bewußtsein in chaotischer Weise gefaßt und nimmt so die Gestalt einer den Naturobjekten gleich vergegenständlichten Substanz an.

Die »Substanz« ist allerdings das allem Wechsel der Tätigkeitsformen, die es »trägt«, »zugrunde liegende«, wechsellos Bestehende, in sich Beruhende, dieses Inbegriffs aller Varianten des Denkaktes selbst. Bei Cartesius aber erscheint die denkende Substanz in solcher Weise veräußerlicht und vergegenständlicht wieder als irgend eine dingliche Substanz, nicht aber entfaltet im Schauen dieses Inbegriffs aller Varianten im Selbsterkennen des Denkaktes, der als solcher nicht irgend eine Form, sondern der Inbegriff aller möglichen ist, und dieser bestimmte Funktionsbezug nur durch eine bestimmte Bewegung der Aufmerksamkeit durch diese eigentümliche Weise der Konzentration im Element des Gegensatzlosen ist. Was aber irgend eine dingliche Substanz sein will, ist damit hypothetisches Naturobjekt. Dieser verendlichen, veräußerten, verdinglichten denkenden Substanz tritt daher wieder der Zweifel des Denkens mit Recht entgegen in Kants Kritik.

Dieses Allinbegriffende, auf dessen Oberfläche gleichsam die empirisch gegebenen Denkakte spielen, als dessen Facetten sie in den verschiedensten Farbentönen wechselnd irisieren, ist vorerst mein Individualakt. Ich vollziehe diese Denkakte als dieses bestimmte geistige

Individuum; ich und kein anderer gestalte mir soeben den beliebigen Satz vom Dreieck. In meine Innenwelt kann keine andere Intelligenz unmittelbar eindringen. Sie ist in sich verschlossen und undurchdringlich wie ein Diamant. Das ist die individuelle Seite der Denkfunktion. Ich »habe« diese Funktion auch nicht etwa; das »Haben« ist ein primitives, schlechtes Bild, ein Eigentumsbezug, ebenso die »Eigenschaft«, — übernommen vom vorgeschichtlichen Wilden, der einen Gürtel »hat« und Bogen und Pfeile und sonstiges »Eigentum«. Ich bin diese Funktion vielmehr in Wirklichkeit; ihre Tatfläche oder im Sinne Fichtes »Tat- handlung« konstituiert allein mein intellektuelles Leben. Ich unterscheide dann allerdings den Ewigkeitsgrund, das Allinbegreifende dieser in zentralen unanschaulichen Funktionsweisen verwobenen Varianten dieses an sich unteilbaren Aktes als das »Bestehende«, als den »Träger«, als die »Substanz« von den Momenten, den einzelnen bestimmten Denkakten, aber dieser Träger ist, wie wir sehen, auch nichts als eben dies funktionelle Inbegreifen der Varianten, die im Reichtum seiner Totalfunktion ebenso versenkt, verneint sind, eben im Unveränderlichen, Bestehenden, wie auch inbegriffen und so allein im sachlich notwendigen Bezug auf diese »Substanz«, die keine Art von erdichteter oder »erschlossener« starrer Dinglichkeit, sondern eben die notwendige immanente Voraussetzung dieses Inbegriffs aller Varianten ist, ohne welche der Denkkakt nicht Denkkakt und das intellektuelle Wesen kein intellektuelles ist. Es ist die im Selbst- erkennen nicht aufgehellte, im Bezug auf ein unbestimmt Endliches, ein Objekt im Sinne des Naturerkennens sich entfremdete Totalität univerfell entfalteter Varianten der Anschauung, die so den Schein erregt, daß es sich in der Substanz als Denkkakt um irgend ein Dinglich- Endliches handle.

Es hat aber die gedankliche Funktion auch eine überindividuelle Seite neben der individuellen. Die diamantenen Schranken, die das Ich von jedem anderen Ich abschneiden, sind undurchdringlich, aber sie sind durchsichtig. Keine andere Individualfunktion kann in ihren Funktionskreis eindringen, aber dieser ist durchleuchtet von einem alle geistigen Individualfunktionen verbindenden gemeinsamen Licht überindividueller Art. Es erscheint alles als Individualakt des Ich, aber ebenso im Lichte des Überindividuellen, im gemeinsamen Vernunftlicht verbunden. Jeder logische oder mathematische Gedanke hat Geltung nicht bloß über allen Räumen und Zeiten, sondern auch für alle möglichen Intelligenzen. Sofern wir jedoch in der Anschauung am Standpunkt der Individualfunktion verharren, erscheinen diese anderen Intellekte eben nur als mögliche, eben wieder nur als Gedankenweisen von mir, die sich in mir, in meiner Individualfunktion darstellen. Auf diesem Standpunkt ist der Solipsismus unwiderlegbar.

Was aber macht die geistige Individualität zur Individualität, zum eigentümlichen Lebenskreis, der sich von jedem ähnlichen scharf und bestimmt abscheidet? Der Inbegriff alles möglichen Bildlichen ist es nicht, denn das ist eben der gemeinsame Zug bei allen: der Geist das Überbildliche, das Inbegreifen aller unendlichen Möglichkeiten in bezug auf Bildliche als Wirklichkeit der eigenen Lebensfunktion. Jede einzelne dieser Universalfunktionen ist aber dies Inbegreifen in ureigener Art. Worin besteht also die Ureigenheit der geistigen Individualitäten?

Am besten läßt sich die Eigenheit des geistigen Lebens und Lichtes mit dem physischen Licht illustrieren. Wir können uns denken, daß die gleichen Figuren in verschiedenfarbigen Strahlen sich darstellen in allen den Farben des Regenbogens oder Spektrums. Und jeder

dieser Strahlen kann den ganzen Raum erfüllen, wie denn Wellen sich durchkreuzen können, ohne sich zu stören.

Was also das Wesen der geistigen Individualität ausmacht, ist ein eigentümlicher Ton der Stimmung des Gemütes, der durch alle ihre Formen und Lebensregungen hindurchzieht, näher noch, ein eigentümlicher verborgener feiner Rhythmus, der dann auch in den relativ gröbereren Formen, selbst bis in das Körperliche hinein als den letzten größten Resonanzboden, der mit diesem Himmelston, dem Geiste mitklingt, sich ausprägt. So ist es eben unsere Körperlichkeit, die eigene Leiblichkeit eben dieser Geistigkeit. Das, was als eigentümlicher Grundrhythmus selbst im Leiblichen der Individualität erscheint, muß sich als der verborgene feine Grundton oder höchste Oberton in einer eigentümlichen Weise durch alle die umfassenderen Formationen der höchsten Geistestätigkeiten hindurchziehen, um so allein eine Lebenseinheit aller Formen des Lebens zu ermöglichen.

Es hat also auch das Wissen von der Möglichkeit anderer geistiger Individualitäten, das wir in unserem Individualbewußtsein fassen, nur Sinn als eine in gröbereren Umrissen, auf der Unterlage des eigenen Stimmungstones der Individualität, in ihrem Element und Material gewissermaßen sich ausgestaltende Nachbildung der Varianten des Rhythmus der verschiedensten geistigen Individualitäten.

Fassen wir nun die bei Descartes gegebene Stufe des Bewußtseins ins Auge, so wird es begreiflich, daß Descartes in erster Linie nichts gegeben sieht, als das Denken und das Ich als die denkende Substanz. Alles was er ferner ins Auge faßt, glaubt er also im Ich, im Kreise der geistigen Individualfunktion irgendwie zu finden und sofern es in diesem Kreise als dessen innere Tatsache nicht gegeben wäre, doch aus dem derart innerlich im individuellen Ich Gegebenen erschließen zu können.

Es hat sich gezeigt, wie der erste Schluß, der vom Denken auf eine denkende Substanz oder das Ich als immaterielles Seelenwesen näher betrachtet nur diejenige Substanz, dasjenige Beharren darstellt, welches der Denkkakt in seinen univervellen Voraussetzungen selbst birgt und seiner empirischen Aktualität, den momentan in den Vordergrund tretenden Tätigkeitsformen dem Bildlichen gegenübertritt als die Voraussetzung des schlechthin Gegenstandslosen, Allinbegreifenden die eigentlich das Denken selbst ist, sofern es im Selbsterkennen dieser seiner Voraussetzungen ans Tageslicht des Bewußtseins gezogen wird. Dieser in einem relativem Unbewußtsein schlummernde wesentliche Hintergrund des individualisierten Denkens wird in der Form des Seins, der Existenz des Ich oder auch der beharrenden Substanz gewissermaßen kondensiert und im Gegensatz zum Wogen der Tätigkeit demselben in entäußerter Form vorausgesetzt.

Nun aber »findet« Descartes im Akt des individuellen Denkens verschiedene Ideen, unter diesen auch die Idee von einem unendlich vollkommenen Wesen. Da er jedoch diese Idee in sich vorläufig als bloße Idee, das heißt als bloße Möglichkeit findet, so sucht er wieder durch irgendwelche »Schlüsse« zur Wirklichkeit dieses Wesens zu gelangen. Wir sehen hier überall die auf eine äußerliche Existenz gehende Weise des Naturerkennens zur Geltung kommen und die herrschende Grundkonfusion aller Philosophie unüberwunden, daß die Innerlichkeit ein bloß Subjektives in sich darstelle, über welches hinaus man nur durch Schlüsse zu einem wahrhaft Objektiven, das heißt einem in ähnlicher Weise, wie ein äußerer Naturgegenstand existierenden, gelangen könne. Wir sehen diese Grundverwirrung bei diesem Philosophen also noch ganz souverän herrschen, trotzdem eben Descartes den ersten großen Anlauf gemacht, sie in der Verinnerlichung des ganzen Seinsproblems

und seiner Konzentrierung auf das Ich aufzulösen. Darum also waren wir berechtigt, zu sagen, daß der kühne Seefahrer schon im Hafen gestrandet, als er auszog, eine neue Welt des Erkennens zu entdecken. Auf schwankem Boot ist er wieder der richtigen Sophistik mit allen ihren erkünstelten Schlüssen preisgegeben, zu denen er infolge der Verwirrung der Aufgabe des Naturerkennens, ein zutreffendes »wahres« Abbild zu konstruieren mit der Frage der fundamentalen Erforschung der Erlebnisse der Innerlichkeit gelangt ist. Er kommt also in die sonderbare Lage, seine eigene Wirklichkeit, das Sein des Denkaktes selbst nicht im Denkakt und dessen gegebenen Erlebnis zu schauen, sondern erst erschließen zu müssen, wie einen äußerlich sinnlichen Gegenstand. Es hat eben allen diesen Weisen der Teufel ihr Spiegelbild, das was sie als bloßen illusorischen Reflex eines unbekanntem verborgenen Seins betrachten, entwendet. Und vom Teufel der Sophistik suchen sie, sich in unmöglichen Schlüssen windend, dieses ihr Original, ihre ursprüngliche Existenz, ihr Sein wieder zu erlangen, nachdem ihnen der Dämon das absurde illusorische Nichtsein dieses ihres innerlichen Spiegelbildes vorgespiegelt.

Was nun aber die Gottesidee, die Idee des vollkommensten Wesens betrifft, so ist die Sache bei Descartes insofern ganz richtig aufgefaßt, daß er konstatiert, daß sie in der individuellen Ichfunktion oder im Funktionskreis des individuellen Geistes nur als bloße Möglichkeit gegeben ist. Wir aber müssen uns in der Analyse dieser inneren Erlebnisse klar machen, was dies Ideale, dies »bloß Mögliche«, was andererseits dies »Vollkommene« in der Tat und Wirklichkeit der inneren Erlebnisse bedeutet. Daß hier wieder eigentümliche eingewickelte, hohe Komplikationen von Tathandlungen vorliegen, die summarisch, unausgebildet, unentfaltet, wie die geschlossene Knospe, dem gemeinen Bewußtsein sich bieten

und daher auch dem philosophischen Bewußtsein so nebelhaft, halbmystisch, in dunklen Worten und Begriffen sich repräsentieren, ist hier im vorhinein klar.

Das Vollkommene und Ideale ist eigentlich etwas ganz Relatives und bei der näheren Bestimmung wird klar, daß seine Forderung ein Emporringen nach einer höheren Stufe des Erlebens und Schauens bedeutet, welches auf der beliebigen gegebenen Stufe in einem Fortschreiten und Aufsteigen nie erreicht werden kann durch irgend einen Progreß ins Unbegrenzte. So ist der mathematische Gedanke, die mathematische Figur das nicht bloß in der sinnlichen Wahrnehmung in seiner idealen oder ideellen Strenge niemals Gegebene, sondern auch das in der Phantasie in stetiger Annäherung an eine vollendete Genauigkeit des Abbildens Unerreichbare. Im Unendlich-Bildlichen des Gedankens allein, im tatsächlichen Inbegreifen aller Möglichkeiten ist dies Letzte, Höchste, Strengste, das in jenen Regionen bloße Möglichkeit war, verwirklicht. Hier hat dieses Ideal des Bildlichen seine Realität.

Wir sehen also hier ganz deutlich, daß das bloß Mögliche nur in diesem vergleichenden einheitlichen Bezug fundamental verschiedener Lebens- und Existenzsphären Sinn hat. Es ist das Mögliche ein Nichtseiendes, ein bloß Mögliches im Bezug der tieferliegenden Funktionsphäre auf die höhere, sofern die Aufmerksamkeit in der tieferliegenden Region intensiv vereinigt, dennoch im einheitlichen Lebensakt beider, die andere die höhere Sphäre gewissermaßen verblaßt, ätherisch hindurchschimmernläßt, wie den Hintergrund eines fernen Himmels, der hinter Bäumen hervorschimmert. Im Gegensatz gegen dieses im Hintergrund Zurücktretende, Verneinte, also »Nichtseiende« der höheren Sphäre, zu deren »Unwirklichkeit« allein erscheint der Vordergrund der intensiv im Bewußtsein aufleuchtenden tieferen Region als »Wirkliches«, nur in diesem Bezuge und Ver-

gleiche. Wir sehen also wieder die interdimensionale Natur der Kategorien an einem Beispiel illustriert.

Es liegt aber nicht bloß diese einfache Gegenüberstellung vor, sondern zugleich eine eigentümliche Bewegung innerhalb der verschiedenen Sphären aufeinander zu. Es sind die Sphären eben nichts Totstarres, einfach Gegebenes, sondern Funktionen, Bewegungen in sich selbst auf ihre höhere und tiefere Grenze zu. Es wird die tieferstehende Funktion daher den hoch aufragenden Bäumen gleich gegen den Himmel des höheren Funktionskreises streben, denselben aber nie erreichen können. Es wird dies Aufstreben als Streben nach dem »unerreichbaren Ideal« erscheinen, sofern wir unsere Aufmerksamkeit in der tieferen Region vereinigt haben, aber nur dann, wenn zugleich der höhere Funktionskreis als eben jene Idee in ihrer Vollendung durchschimmert, von der wir eben nur so genau wissen, daß sie in der gegebenen Sphäre unerreichbar bleibt. In dieser Hinsicht wird dies Gegebene, Tiefere als das Unvollkommene, der höhere Lebens- und Bewußtseinskreis dagegen als das Vollkommene erscheinen, als die leuchtende Vollendung des Idealen.

Es ist nun das Denken selbst und die gedankliche Anschauung die Vollendung dem Bildlichen gegenüber, das ideale oder, anders ausgedrückt, das zum Ideellen erhobene und verklärte Bildlich-Sinnliche. Der individuelle Geist als Inbegriff des Unendlich-Bildlichen ist daher nicht einfach Naturgestalt, sondern lebendige Idealität über aller Natur, sofern wir unter Natur die Welt des Sinnlich-Bildlichen verstehen. Er ist das auch für sich, das heißt im entfalteten Selbsterkennen, sofern er aus der gewohnten Versenkung in tiefere Lebenssphären sich erhebend, sich auf sich selbst besinnt und auf sich konzentriert. Es hat sich aber gezeigt, daß sich innerhalb seines Funktionskreises neben den Bezügen und Wegen, die nach unten gehen, auch ein Weg er-

öffnet, der nach oben, der nach einem höheren Ideal des Schauens und Lebens führt. Und dieser Weg führt uns zur Analyse des mystischen »vollkommensten Wefens« des Descartes.

Der Geist, der lebendige konkrete Gedanke, ist das vollendete Bildliche, das Unendlich-Bildliche, das daher sich sachlich und immanent auf alles mögliche Bildliche bezieht, seine »apriorische Form des Erkennens« selbst ist. Damit aber ist vorläufig nichts mehr gegeben als die individuelle Ichfunktion, diese allerdings auch als das Sichdarstellen der Möglichkeit der verschiedensten Ichfunktionen. Aber eben darin, daß doch in alledem nur eine bestimmte individuelle Ichfunktion vorlag, dies All der möglichen Ichfunktionen aber bloße Möglichkeit blieb, unverwirklicht im Kreise der gegebenen Ichfunktion, liegt die Unvollkommenheit dieser selbst: die Unvollkommenheit des beliebigen individuellen Ich.

Das neue Ideal aber liegt nicht mehr im Aufsteigen in die Unendlichkeit des Bildlichen und seiner Lebenswirklichkeit, sondern in der Schauung der lebendigen Verwirklichung dieser vorläufig als bloße Möglichkeit erscheinenden, dem Leben dieses Ich selbst noch entfremdeten, ihm äußerlichen Allheit der Geistigkeit. So wie früher außer dem einzelnen Bild ein All des Bildlichen, Sinnlichen, ein All der Natur lag, so liegt nun außer dem zur inneren Allheit, zum lebendig-wirklichen Inbegriff aller Möglichkeit des Bildlichen erhobenen individuellen Geist ein All der Geistigkeit; eine Außenwelt neuer Art, wo das Äußerliche nicht mehr räumlichen Sinn hat, da der Geist als Überkosmisches zum Überräumlichen geworden ist und mit dem Fürsten Lucifer seinen Hochsitz über allen Sternen Gottes in aller Realität seiner höheren Lebensform genommen hat. Aber eine neue Höhe hat sich uns eröffnet über jener Höhe über allen Sternen; eine neue Tiefe über

jenem Himmelsabgrund der Bilder, der der univerfäll-bildliche Gedanke, der der Geist selbst ist.

Die Beschränktheit des geistig individuellen Ich liegt also näher darin, daß es in sich selbst, in seine Eigenart des Rhythmus der Individualität, in seine Selbstheit der Gemütsstimmung versunken, in ihr eingeeengt ist. Nur als schattenhafte Ahnung gehen dem selbstischen Ich die anderen Gemütsstimmungen, die verborgenen Rhythmen anderer Seelen auf. Nur über die Oberfläche derselben, wie ein nichtiger illusorischer Hauch breitet sich das selbstische Bewußtsein aus; in die Tiefen der Blütenkelche dieser anderen Seelen dringt es nie, die Mysterien ihres ureigenen Rhythmus erlaubt es nie. Was aber ist aller Reichtum der Bilder, der ja bei allen in gleicher Weise angelegt ist in Unendlichkeitsformen, gegen jenen Reichtum des Blumen Gartens der Geistigkeiten, wo jedes Gemüt eine solche Unendlichkeit des Lebens ist und jede in ureigener Weise! Nur in einem erhabenen Selbstvergessen, welches sich in diese andersartigen Gemütsstiefen zu versenken vermag, die so in einer höheren Form dem eigenen Leben verschmolzen werden, können wir uns diesem lebendigen Ideal höchster Art annähern. Gesezt den Fall aber, es wäre irgendwie erreicht, so wäre damit in der Tat die Wirklichkeit dieser Verschmelzung mit den anders gestimmten Gemütern erreicht in einer hohen Sphäre des Lebens, in der alle diese Formen in Wirklichkeit eins sind, die also allen ebenso gemeinsam ist, denn die einzige Differenz und Schranke wäre eben aufgelöst. Es wäre diese höhere Stufe des Lebens und der Innerlichkeit erreicht, die die Schranken des Solipsismus in der Tat überwunden, das Eis der starren Selbstheit des in sich verschlossenen Ich geschmolzen in einem Frühling des Göttlich-Geistigen, in jener höheren Einheit, die das lebendige Sichversenken in alle geistige Innerlichkeit, das Überindividuelle als Leben und nicht

der bloße Schatten eines eifigen, leblosen Vernunftlichtes wäre. Es wäre der zum Leben erfindene Logos.

Es zeigt sich also, daß dieses Ideal, dieses »vollkommenste Wesen« im Sinne von Descartes allerdings eine ganz positiv nachweisbare Gestalt, aber kein Wesen außer uns, sondern eine potenzierte Innerlichkeit, innerlicher als das individuelle Ich selbst ist: daß auch diese Form im Schauen erlebt und nachgewiesen, aber nicht in ähnlicher Weise wie ein äußerer Naturgegenstand erschlossen zu werden braucht.

Bei Descartes aber fällt, wie früher beim Denkkakt selbst, das Sein oder, wie Descartes sagt, auch die »Existenz« dieser höchsten Idee vorläufig nicht in sie selbst, sondern muß erschlossen werden. So wie früher die Existenz, das Sein im cogito ergo sum nach der fatalen Analogie des Naturerkennens außer die Tatsachen der Innerlichkeit fiel, so auch hier. Wir werden bei einer späteren Phase der Philosophie, die dies sophistische Gewebe der Seelenexistenz- und Gottesbeweise zerstört, aber das fundamentale Mißverständnis der Sache doch noch nicht zu überwinden vermochte, bei der Philosophie von Kant auf diese Beweise zurückkommen.





Spinoza.

Es hat sich uns gezeigt, daß das Äußerlich-Bildliche, Anschauliche nur eine andere Seite desselben Denkaktes war, den die Fassung von Descartes aber in der Einseitigkeit der Negation alles Bildlich Äußerlichen zu erfassen bestrebt war, schon um der ohnehin dräuenden Charybdis der alten naiven Vergegenständlichung zu entgehen und in der Innenwelt die einzige positive Stütze zu finden. Descartes scheiterte aber doch wieder an der Unmöglichkeit, in den Erlebnissen der Innenwelt diese gesuchte ursprüngliche Wirklichkeit zu finden, da sich ihm diese gewissermaßen nur nach ihrer Außenseite und auf ihrer Oberfläche zeigten, wo ihm das Rätsel des Seins, der Beharrlichkeit, der Substantialität deswegen zum ungelösten Rätsel wurde, weil sich ihm eben die ganzen Tiefen der Natur des Denkens nicht erschlossen hatten, weil das Selbsterkennen des Denkaktes nicht durchgeführt war. Diese Formen waren bei ihm nicht bis in die letzten Grenzbestimmungen bestimmt, in deren Gestalt sich allein das ursprüngliche Seiende bot, als dessen Komplikation der Form das Bildliche erschien, als dessen universelle Varianten sich Gedanken darstellen. Ein Sein lag allerdings vor, ein Sein nur des Denkens, wie Descartes richtig einfah. Aber er bemerkte nicht, daß auch in der »Ausdehnung« unmittelbar eine reale, ursprüngliche Existenz der Innenwelt vorlag und daß sein Denken selbst in seinen Momenten wieder solche ganz reale Ausdehnung war, tätiges Sichaus-

dehnen und Sichausbreiten in voller Wirklichkeit. Er sah nicht, daß nur dies wirklich innerliche, ganz reale Erleben der Ausdehnung, wie sie sich, nicht bloß in der geometrischen Räumlichkeit, sondern schon im Phantasieraum oder im zweidimensionalen Wahrnehmungsbild bot, ihm ermöglichte von einer äußerlichen wirklich objektiven Gegenständlichkeit zu wissen, mit einer solchen einen ernststen Sinn zu verbinden, was unmöglich wäre, wenn in dieser Gegenüberstellung des Subjektiven und Objektiven wirklich immer das zweite Glied fehlte. Es wäre sonst alles Gerede der Philosophie vom Ausgedehnten, alles Sichwinden in den verschiedensten Schlüssen auf dasselbe nur das Kunststück des Baron Münchhausen, der sich doch nie an seinem eigenen Zopf aus dem Sumpf zu ziehen vermag. Klarheit gewinnt die Frage sogleich, wenn wir das Subjektive nicht im absurden Sinn eines nicht vollwirklich Existierenden fassen, sondern neben dem Bezug des vergleichenden Erkennens, in welchem allein das Wort »illusorisch« Sinn hat, der den Sachverhalt der gegebenen inneren Existenz gar nicht berührt, als ganz reale Innenwelt fassen.

Die Ausdehnung aber im Sinne von Descartes ist wirklich das gedankliche Schauen der Ausdehnung – also nur eine Seite, ein Moment der Gedankenfunktion selbst. Diese besteht nicht ohne jene innere Seite, sie ist Substanz nicht in dieser Einseitigkeit, wie Descartes die denkende Substanz faßt; auch nicht in der anderen Einseitigkeit, in welcher die ausgedehnte Substanz gefaßt wird. Im Wesen der Substanz liegt das Inbegreifen beider Seiten. Das ist die Einheit, die sich Spinoza erschloß. Denken und Ausdehnung erscheinen nur als zwei wesentliche Grundformen der Substanz, als Anschauungsweisen des Intellektes, die er an der Substanz unterscheidet. Die Substanz des Spinoza ist daher in erster Linie nichts als die logische Form der Substantialität, an der als Gedankenformen ebenso die Seiten der

Verinnerlichung, des Denkens, wie die Seite der Anschaulichkeit, der Ausdehnung unterschieden wird. Ist, wie wir gesehen, die Substanz das allen Wechsel der Tätigkeit, allen Wechsel der Anschauung in sich Begreifende, so ist sie eben hierin das Beharrende, das dem Wechsel Entnommene. Erscheinen nun alle die Formen und Weisen des Wechsels selbst als das, was existieren und auch nicht existieren kann, welches entsteht und vergeht, als das, was sich in gegenseitiger Betätigung bedingt, so erscheint dagegen die Substanz als das, dessen Wesen oder Begriff eben dies Bestehen, diese Existenz in allen Fällen bleibt, oder wie Spinoza die Substanz als Ursache seiner selbst und als dasjenige definiert, was nicht anders, denn als existierend gedacht werden kann. Obschon hier in erster Linie nur die Existenz des Denkaktes demonstriert ist, der alle möglichen Formen der Existenz in seiner höheren Wirklichkeit begreift, so wird dieser Punkt für uns, mit Rücksicht auf die naive Vergegenständlichung, die bei Spinoza noch obwaltet, auch nur mit dem Bezug auf eine äußerliche, dem Naturgeschehen analoge Existenz klar. Die beliebigen Formen der äußeren Wirklichkeit, der in Momentzuständen gefaßten, in Momentaufnahmen, im Denken fixierten Naturwirklichkeit (also das, was das naiv sinnliche Bewußtsein allein ins Auge faßt), sind mit der Substanz als der allinbegriffenden Grundbetätigung schon deswegen gegeben, weil diese alle Verkettungen von Bedingungen so wie alle möglichen Fälle solcher Existenzen in ihrem Kreise ins Auge gefaßt und inbegriffen hat, diese Wirklichkeit und Existenz im beschränkten Sinne, die hier noch mit dem Denkakt verschmolzen erscheint, ihr in keinem Falle entschlüpfen kann. Mit dieser naiven Vergegenständlichung, in die auch schon Descartes verfiel, wird aber die große erkenntnis-theoretische Grundfrage, die des Verhältnisses des denkenden Subjektes zur ur-

sprünglichen Wirklichkeit wieder vollkommen aus den Augen verloren. Sie konnte hier noch nicht gelöst werden, weil eben der Geist sich noch seinen univervellen Inhalt nicht klar gemacht hatte, und die Entfaltung des Univerfellen in der inneren Anschauung die erste Aufgabe war, ohne welche die Entäußerung dieser Univerfalakte in der Form von Substanzen oder sonstigen Realprinzipien nicht überwunden werden konnte.

Da eben hier, ebenso wie bei Plato, diese Subjektivität des individuellen Geistes noch in ihrer Universalität nicht entfaltet erschien, so erscheint das Überindividuelle des Univerfalaktes bei Spinoza in einer so starren, leblosen Form, in der Gestalt eifiger Notwendigkeit, die die Welt der Intellekte ebenso wie die der sinnlichen Dinge, der Gegenstände der objektivierten Anschauung fesselt. Als notwendig erscheint eine beliebige Bestimmung in der ausschließenden Bestimmung eines unendlichen Gegenfates, also in ihrer Bestimmtheit, in der alle Möglichkeiten inbegreifenden und ebenso ausschließenden Beziehung des Logisch-Universalen. Es steht die bestimmte Gedankenform obnehin in diesem ihren unendlichen Gegenfatz, der ihre logische Voraussetzung bildet, in allen ihren Seiten und Momenten der Anschauungen, in solchem ausschließenden Bezug und erscheint demnach als Notwendiges. Aber auch alles Sinnlich-Wirkliche, sowohl seiner bildlich bestimmten Existenz, wie auch seiner Tätigkeit nach, die sich im Zusammenhange bestimmter Varianten darstellt, verfällt dem Banne der Notwendigkeit, sofern seine Formen sich als Momente in den unendlich reicheren Varianten des Logischen, das alle Möglichkeitsfälle inbegreift, darstellen lassen und in irgend welche Formen dieser logischen Varianten als Formen bestimmter Gesetzmäßigkeit eingereiht werden können. Aber auch die geistigen Individualitäten, deren empirischer Gedankengang, sofern auf solche Zusammenhänge und eine ge-

setzliche Bestimmtheit derselben nicht geachtet wird, als ebenso »zufällig« erscheint, wie das Hereinfallen oder »Zufallen« der sinnlichen Bilder in der sinnlich-empirischen Wahrnehmung oder im Spiel der Phantasie, verfallen dieser Kategorie, sofern alle ihre sinnlichen oder gedanklichen Regungen, die sie konstituieren, diesem Banne der Notwendigkeit verfallen sind und sie selbst nicht als schöpferische Urtätigkeiten, die die höhere Totalität des Alls der überindividuellen Vernunft konstituieren, begriffen werden. So aber erscheinen sie nur wie verschwindende Momente dieses Alls der Vernunft, der höheren Dimension, die in unendlicher eifriger Perspektive, wie eine Lawine sich über ihrem pulstenden Leben türmt. Es kommt hier überall bei den Kategorien nur auf die Herstellung einer solchen interdimensionellen Beziehung an, die zum Behufe der Bestimmung der tiefer stehenden Erlebnisse in der umfassenderen Zusammenstellung der höheren, also zum Behufe des Erkennens gemacht wird.

Auf der Grundlage also der Verwirrung der allumfassenden, schlechtthin universalen geometrischen Anschauung als der einen Seite des logischen Funktionskreises mit der physischen Natur stellt sich bei Spinoza der Parallelismus des Physischen und Logischen her: der ausgedehnten und der denkenden Substanz.*) Alles was da ist, nimmt teil an diesen beiden Attributen und kann als Weise, als Modus des Denkens oder als

*) Auf dieser spinozistischen Grundlage steht im wesentlichen auch Fechner und seine Schule, zu der man auch Wundt rechnen kann, mit ihrem Parallelismus des Psychischen und Physischen, weshalb wir dieser kulturell immerhin bedeutamen modernen Strömung hier keinen besonderen Abschnitt gewidmet haben. Der Gegenstand ist übrigens im zweiten Band meiner »Gnosis« in einem besonderen Abschnitt verhandelt worden. Ein solcher Parallelismus ist aber heute schon deshalb wissenschaftlich unmöglich, weil seit Maxwell und Thomson mathematisch nachgewiesen ist, daß physische Funktionen als höchstens zweidimensionale, aber nicht als allerfüllender dreidimensionaler Äther einen Sinn haben.

Modus der Ausdehnung erfaßt werden. Es gilt daher auch bei Spinoza als Grundgesetz, daß die Ordnung und Verbindung der Gedanken der Ordnung und Verbindung der Dinge entspricht. Als vollendete Wirklichkeit, die alle Gedanken- und Ausdehnungsformen als Momente, als Modi in sich begreift, ist nunmehr diese schlechthinige Allheit des konsequent Gedanklichen das, was wir als die Substanz schon bei Descartes im Hintergrund des empirischen Denkens sahen, aber nunmehr mit der Aufhebung der Einseitigkeit, die das Anschauliche verneinte und aus den Augen verlor, entfaltet. Es ist der Pantheismus Spinozas eigentlich Panlogismus, die Anschauung des Gedankenaktes, der Intellektualfunktion in ihrer gegenstandslosen Universalität, die notwendig alle Formen, eben den Inbegriff aller Möglichkeit des Logischen in sich darstellt. In dem hohen Äther dieser Intellektualfunktion hat sich aber auch alle Anschauung von einer physischen Natur, haben sich alle sinnlichen Lebenssphären aufgelöst, sind zum Verschwindenden, zum Differentialen geworden. Von dieser Seite hat daher Hegel recht, wenn er diesen Pantheismus als Akosmismus, als Verneinung des physischen Alls kennzeichnet, im Gegensatz zu einem naturalistischen sogenannten Pantheismus, der die göttliche Einheit oder Allheit vielmehr aus sinnlich-endlich Dingen zusammenstückeln möchte, was natürlich ebenso unmöglich ist, wie aus Flächen stereometrische Körper zusammenzufügen. Gedanken erscheinen so in der gegenseitigen logischen Bestimmtheit, Dinge oder Ausgedehntes aber in den konkreten Stadien ihres Wechsels, in der Gegenseitigkeit ihres Tätigkeitsbezuges bestimmt. Hier wäre der Ort, wo wir in der Analyse des Erkennens wieder an die tieferen Grundlagen der spinozistischen Anschauung, hier das Kausalitätsverhältnis, anzuknüpfen hätten. Es bewegt sich dieser Bezug im Erkennen näher von der Anschauung bestimmter Bilder auf die

produktiven Grundlagen, auf die schöpferischen Urformen der Tätigkeit, aus denen ihr Tatbestand als gegebene Wirkung hervorging. Was aber die tätige Natur des beliebigen Bildlichen ist, kann nun aus dem gegebenen Bilde nicht klar werden, da dieses nur ein Momentbild irgend einer Variationsreihe darstellt. Die Reihe selbst aber kann ohnehin nicht in einzelnen Bildern dargestellt werden, sondern die Tätigkeit stellt sich in ihrer Feinheit nur im Annähern an ein unerschöpflich Reiches des Bildlichen, also in logischen oder geometrischen Varianten für die denkende Anschauung zutreffend dar. Das Denken allein mit seinem unendlichen Reichtum der Varianten vermag so in die tiefsten Geheimnisse des tätigen Urgrundes der sinnlichen Dinge einzudringen. Die exakte Naturwissenschaft vollendet sich allein auf der Grundlage der Mathematik, und das Streben nach geometrischer Veranschaulichung der Formen beherrscht selbst die wissenschaftliche Biologie, die mit der Welt des Organischen allerdings schon das Gebiet des unermesslich Feinen und Reichen betreten hat. Auch hier war der verunglückte Versuch einer grob mechanistischen Ausdeutung, ebenso wie der geniale Gedanke der Anlehnung an die Schwingungslehre von diesem Bedürfnis diktiert.

Wird eine beliebige Totalität sinnlicher Momente, die sich als ruhendes Bild in der Anschauung darstellt, als fixiertes Stadium irgend einer Variationsreihe erfaßt, so wird die Folge der späteren Momentbilder durch die Natur der regelmäßig festgelegten Variationsreihe bestimmt. Eine solche Festlegung im ausschließenden, möglichst fein erfaßten Unterschiede liegt aber nur in der Form mathematischer Funktionsreihen und deren unendlicher Feinheit der Bestimmtheit vor. Das gegebene Bild selbst kann aber den verschiedensten Variationsreihen als Momentbild eingereiht werden. Welche Reihen nun gewählt werden, hängt von den in der

äußerlich sinnlichen Wahrnehmung gegebenen fixierten Momentbildern ab, die eben in der entsprechenden mathematischen Funktionsreihe in einem Zusammenhang gefaßt werden sollen.

Die Kategorie der Kausalität, hier speziell in ihrer Anwendung auf das Naturerkennen, hat also eine sinnlich-empirische und eine logische Seite des Bezuges. Aus irgend einem fixierten Stadium als Wirkung kann nicht auf die Ursache zurückgeschlossen werden, weil sich sein Momentbild verschiedenen Variationsreihen einreihen läßt. Aber nur die bestimmte Reihe solcher Momentbilder, die als Resultate des Prozesses der Tätigkeit sich darstellen, kann uns die bestimmte Natur der Ursache, sofern es sich um einen äußeren Gegenstand des Naturerkennens handelt, klar machen. Da aber beliebige Varianten der Anschauung in der unendlich reicheren Lebensform, in der logischen Funktionsphäre, in der alle Unterschiede und Gegensätze ausschließenden Beziehung der Notwendigkeit betrachtet werden müssen, so erscheint aller Kausalitätsbezug einerseits als logisch notwendig, seine Formen als Verkettungen einer undurchbrechbaren Notwendigkeit, andererseits aber läßt sich doch wieder aus dieser allgemeinen Notwendigkeit des Bezuges kein bestimmtes Geschehen in der sinnlichen Wirklichkeit ableiten, ohne daß die gegebenen Faktoren in bestimmter sinnlich-bildlicher Anschauung gegeben wären. Die Form der Kausalität ist so allerdings schlechthin allgemein gültig und schlechthin anwendbar in bezug auf jedes beliebige sinnliche Geschehen, aber sie ist eben nichts als die logisch-mathematische Bestimmtheit des beliebigen sinnlich-bildlichen Vorganges, der beliebigen Tätigkeit, wo dann die nähere Natur dieser Tätigkeit selbst nur durch die Tatsache der sinnlichen Wahrnehmung als Existenz in der Welt der sinnlichen Erscheinungen nachgewiesen werden kann. Das gemeine Bewußtsein geht nun allerdings nicht zu

dieser Präzision sinnlicher bildlicher Vorgänge in solchen Funktionsreihen des mathematisch-exakten Denkens vor, wie sie am vollendetsten in der höheren Mathematik sich darstellen. Aber auch das gemeine Bewußtsein, das mit dem Kennzeichnen von Urfachen ganz am äußerlich Bildlichen haftet, hat die verborgene logische Variante im Hintergrund jedes menschlichen Bewußtseins, in der Gestalt der logisch-mathematischen Veranlagung jedes Menschenwesens.

Die Substanz im Sinne von Spinoza will aber wieder nichts als der schöpferische Urgrund des physischen Alls sein, der alle Beziehungen und Verkettungen der Kausalität in sich vereinigt, die Ursache der Urfachen, die *natura naturans*, das Urwesen, die ursprünglich einheitliche Existenz des Ozeans der Wesen, auf dessen Oberfläche, wie Schaum am Meere, sich alles Naturgeschehen und alle Regung der Innerlichkeit, des »Denkens« sich abspielt. Die Substanz ist das, was nicht durch ein Anderes in irgend einer Verkettung bestimmt wird, sondern als absoluter Inbegriff über aller Verkettung thronet, über allem Wandel derselben sich selbst bestimmt, das ursprünglich Eine also als Ewiges. Sie ist so als die allein vollendete, alle Zusammenhänge des Wirkens und der Wirklichkeit folgerichtig in sich begreifende Form des Wirklichen, die allein logisch sich selbst entsprechende Existenz. Es läßt sich so der Satz Spinozas, daß er unter der Ewigkeit die Existenz selbst verstehe, begreifen, so wie daß in Wahrheit alles unter der Form der Ewigkeit, *sub specie aeterni* angeschaut werden müsse.

Was jedoch Spinoza nicht sieht, ist, daß nur der in überindividuelle Tiefen ragende, in ihnen wurzelnde individuelle Geist, der sich in den Funktionskreisen seiner Innerlichkeit, in einem Strahlenkreis, vor welchem alle Sternenmeere versinken, allen Wandel und alle Äonen des Zeitenstromes in sich begreifend, in der vollen Wirklichkeit einer überräumlichen und über-

zeitlichen Funktion weit über alle Höhen der physischen Natur erhoben hat, zur Anknüpfung an diese höchste Schauung fähig ist, in der eigentlich nur dies Überindividuell-Göttliche von sich weiß. Es fehlt bei ihm die Anknüpfung an die geistige Individualität und deren Innerlichkeit.

Der Kern der Anschauung Spinozas stellt sich ihm daher ganz richtig in mystischer Schauung dar, in der Entrückung des Individuums über sich, über die Schranken seiner Endlichkeit, in der intellektuellen Liebe Gottes, in der eigentlich nicht dies Individuum, welches das Göttliche in Wahrheit gar nicht zu fassen fähig ist, sondern nur das Göttliche sich selbst liebt und schaut. Es wäre also auch streng genommen der Verstand, der Intellekt, der die Substanz erfaßt und an ihr die beiden Attribute unterscheidet, nicht der menschliche, sondern der göttliche Verstand. Diese Konsequenzen hat aber noch Spinoza sich nicht klar gemacht, wenn auch nicht behauptet werden kann, daß sie seinen Ausführungen direkt widersprechen. Diese Verinnerlichung der höchsten Schauungen fehlt noch bei Spinoza, und in neuerer Zeit schreibt erst Hegel den Satz nieder: Das Wissen des Menschen von Gott ist das Selbstbewußtsein Gottes. Ein Gedanke, den wir übrigens, abgesehen von der gnostischen Literatur, auch schon in den paulinischen Briefen finden.





Berkeley.

Tiefer als der ziemlich grobe und naive Sensualismus von Locke und Hume, bei welchen alle klare Unterscheidung univerrer Erlebnisse von sinnlichen fehlt, geht die Grundanschauung Berkeleys. Es möchte scheinen, als ob seine Lehre, daß nur »Ideen« im Sinne von Auffassungsformen, die im Geist gegeben sind, existieren, und nicht Dinge, die außer dieser Innenwelt noch eine substantielle oder materielle Existenz haben, direkt zur Lehre von der alleinigen positiven Wirklichkeit dieses innerlich Gegebenen führen möchte. Aber schon die Fassung, die Berkeley z. B. seiner Lehre im 89. Kapitel seiner Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis gibt, kann uns darüber aufklären, daß Kant ganz recht hatte, wenn er diese Lehre als dogmatischen Idealismus in die Reihe sonstiger unkritischer Sorten von Metaphysik stellt. Berkeley sagt u. a. dort: »Ding oder Seiendes ist der allgemeinste aller Namen; darunter fallen zwei völlig voneinander verschiedene und heterogene Klassen, welche nichts miteinander gemein haben, nämlich Geister und Ideen. Die ersteren sind tätige unteilbare Substanzen, die andern träge, vergängliche, abhängige Dinge, die nicht an sich existieren, sondern getragen sind und existieren in Geistern oder spirituellen Substanzen« (vergl. die Übersetzung von Fr. Überweg in der Philosophischen Bibliothek). Es ist klar, daß Berkeley mit seinen »Geistern« und »Ideen« als mit ebensolchen naiven Hypostasen arbeitet, wie

irgend ein anderer Metaphysiker. Daß Berkeley Tatsachen der Innenwelt nach Hypothesen umformt, ist u. a. auch daraus ersichtlich, daß er z. B. die Wirklichkeit des Ausgedehnten in der Innenwelt leugnet. Es braucht, um diese Stellungnahme nach Art der sonstigen Metaphysik zu illustrieren, also kaum erwähnt zu werden, daß Berkeley die logische Übereinstimmung und gesetzmäßige Reihenfolge der »Ideen«, die nur in den Geistern verwirklicht erscheinen, mit Hülfe eines theologischen Gottes aus der Maschine in der Innenwelt veranstalten läßt. Bezeichnend ist auch die sensualistische Fassung der »Idee« bei Berkeley. Er sagt u. a.: »Die durch den Urheber den Sinnen eingeprägten Ideen heißen wirkliche Dinge.« (H. a. O., Kap. 33, vergl. auch Kap. 5).

Die eigentliche Bedeutung Berkeleys ist nicht in diesen Grundlagen seines Systems zu suchen, die immerhin, bei allem Mangel der Durchführung eine aner kennenswerte Tendenz nach kritischer Selbstbefinnung zeigen, sondern in seiner kritischen Erörterung der Frage, ob Abstraktionen im geläufigen Sinne möglich sind. Berkeley findet es unverstänlich und widersprechend, wenn Locke in seinem Versuch über den menschlichen Verstand, die abstrakten Ideen in folgender Weise beschreibt: »Es soll die Idee eines Dreiecks gebildet werden, welches weder schiefwinkelig, noch rechtwinkelig, weder gleichseitig noch gleichschenkelig, noch ungleichschenkelig sei, sondern alles dieses und zugleich auch nichts von diesem.« Berkeley genügt es, daß das einzelne Dreieck, welches er betrachtet, gleichgültig ob daselbe von dieser oder jener Art sei, geradlinige Dreiecke aller Art repräsentiert oder statt derselben steht. In diesem Sinne gibt er allgemeine Ideen zu.

Berkeley setzt also an die Stelle der gewohnten Ansicht von der Leerheit der abstrakten Begriffe, in denen mittels einer geheimnisvollen Operation alle näheren Bestimmtheiten losgelöst, entfernt, von denen

eben »abstrahiert« ist, den Inbegriff der unbegrenzten Fülle aller Formen derselben Art, für welche als Repräsentant und Hindeutung die beliebige einzelne Figur steht. Es ist also in seinem Sinne die Allgemeinheit kein bloßes Absehen und Abziehen von irgend welchen sinnlichen Gestalten oder Beziehungen, sondern vielmehr ein positives Inbegreifen. Im denkenden Geist also muß sich die unbegrenzte, ja unendliche Fülle variiert Formen finden, um ein solches »Repräsentieren« möglich zu machen. Es ist diese Anschauung geradezu bahnbrechend und findet hier Berkeley eine Anknüpfung an eine der größten Gestalten der Geistesgeschichte, an J. G. Fichte, der sich auch mit dem Stroh der Scholastik nicht begnügt, mit den allerdings leeren und gedankenarmen Wendungen vom »Abziehen« und einer geheimnisvollen Fähigkeit, begriffliche Bestandteile »loszulösen« und in ihrer leeren Allgemeinheit herzustellen, die eben durch diese Leerheit, durch den Mangel an Selbsterkenntnis und Selbstzergliederung des Reichsten, des univertellen Gedankens zur mystischen Funktion und Urform wird, die für den beschränkten »menschlichen« Verstand unerfaßbar, schließlich zum Zauberkakt einer hinter dem Weltgeschehen sich verbergenden mythologischen Gottheit wird. Es ist ein hohes Verdienst von Berkeley, daß er eben an dieser verhängnisvollen Stelle Klarheit forderte, wo der nüchterne Scholastiker und der trunkene Mystagoge sich in die Arme fallen. War doch die Scholastik im Grunde genommen nichts als eine Art Katzenjammer nach dem Rausch theologischer Mystik.

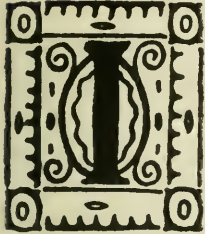
Demungeachtet sind auch die Definitionen solcher Gegner bei aller Verworrenheit zu respektieren, und darf es der positiven Geistesforschung nicht genügen, dergleichen einfach als widersprechend beiseite zu schieben. Es ist dies Zusammenfallen des Allinbegreifenden mit dem Verneinten zu erklären. Und

es hat sich uns gezeigt, daß eine positive Klärung dieses »Widerspruches, der das Denken ist«, nur möglich ist, wenn wir begreifen, daß hier eine Dimensionsfunktion vorliegt, die ihren unererschöpflichen Reichtum der inbegriffenen Formen zugleich zur verschwindenden Grenzbestimmung, zum differentialen Moment herabsetzt, und so allein im Inbegrreifen der Fülle verneint und den Schein der Leerheit herstellt.





Leibniz.



ndem Spinoza in der Substanz als der schaffenden Natur an die überindividuelle Seite der intellektuellen Anschauung Brunos anknüpft und von da aus den Gedankengang des Descartes und seiner Lehre von den Substanzen in die Schauung des Ur-Einen hinüberleitet,

so daß schließlich vor der mystischen Schauung das Geistig-Individuelle vollkommen in den Hintergrund tritt, so knüpft Leibniz wieder an die individualistische Seite der Lehre Brunos, an seine Monadenlehre an. Leibniz geht aber insofern auch wieder auf den ursprünglichen Ausgangspunkt von Descartes zurück, als er diese Monaden verinnerlicht, als eine Art Ichheiten oder Subjekte betrachtet und so wieder in der Innerlichkeit den Schlüssel zum Welterkennen und den positiven Boden aller Wirklichkeit sucht. Die Monaden aber sollen Substanzen sein, das heißt der Inbegriff des All-Erlebens. Diesen Inbegriff als Wirklichkeit eines höheren Lebenskreises der Innerlichkeit in der geistigen Individualität schauen, hieße aber das Grunddogma der alten Welt von der Endlichkeit des menschlichen Geistes umstoßen. Es wird dieser Inbegriff also, der doch in der Tat vorliegt, mit Hilfe des alten Tricks der Verwirrung der Frage des äußerlich vergleichenden Naturerkennens mit der Tatsachenforschung der Innenwelt wieder zum absurd Illusorischen, zur bloßen Spiegelung, zum bloß Subjektiven gemacht. Die Erkenntnislehre von Leibniz wendet sich gegen den geistesblinden und

verworrenen Sensualismus von Locke und Hume, denen gegenüber er die fundamentale Eigentümlichkeit des Intellektuellen zur Geltung bringt. Die streng univertellen Formen werden von Leibniz als eingeborene Formen betrachtet. Bekannt ist seine Ergänzung: *Nihil est in intellectu, quod ante non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse.* Die Sensualisten hatten eben nur den »Intellekt selbst« vergessen.

Leibniz wurde auch die unendliche Fülle des logischen Hintergrundes der Denkfunktion klar. Er lehrte nämlich, daß der Seele stets eine unendliche Menge von Perzeptionen gegeben wären, die aber nicht stets Apperzeptionen, das heißt nicht immer mit Bewußtsein verbunden wären. Es leuchtet also auch schon die Idee des »Unbewußten« im Sinne einer über alle Vorstellung reichen übermenschlichen Grundfunktion, die die logische Voraussetzung alles Bewußten und die konstituierende Grundanlage der Denktätigkeit bildet, diesem feinen und tiefblickenden Geist auf! Damit wird ihm die Monade, in der sich die Universalprojektion aller Möglichkeiten im Denkkakt vereinigt, zum »Spiegel des Universums«.

Die Monade ist bei Leibniz einerseits schlechthin als Innerlichkeit und in sich verschlossene Innenwelt (im Sinne einer geistigen Individualität), aber doch wieder in eigentümlich äußerlicher Weise gefaßt und in der Form der Naturanschauung vergegenständlicht. Die tierisch sinnliche Empfindung selbst gilt als verworrene Vorstellung des Universums, wird also mit der gedanklichen Universalfunktion verwirrt. Die Monade unterscheidet sich vom Atom, außer durch diese Innerlichkeit, noch dadurch, daß dieses als etwas Ausgedehntes vorgestellt wird. Die Monade mußte alles Äußerliche eben in der Universalprojektion des kosmozentrischen Mittelpunktes (im Sinne von Bruno), versenken. Leibniz sieht aber nicht, daß diese Schauung in

aller Wirklichkeit eine überkosmische, übergroße, überräumliche Funktion voraussetzt, die als »unräumlich« nur erscheint, weil »alle« Räume in ihr verfunken sind! So können freilich die Monaden nicht äußerlich physisch miteinander verkehren! Durch solche, dem Naturerkennen analoge Veräußerlichung war also der ärgste Widerspruch hereingebracht gegen die innerliche Tatsache des unendlichen Gehaltes, der der Monade zugeschrieben wurde. Dieser klaffende Widerspruch konnte nur dadurch verkleistert werden, daß die Grundverwirrung der Philosophie, die des äußeren vergleichenden Naturerkennens mit der Frage nach dem Tatbestand innerlich gegebener Erlebnisse erst recht in den Vordergrund gestellt und das, was als innerlich wirklich gesetzt wurde, im schielenden Bezug auf das Naturerkennen wieder als gründlich ungiltig und illusorisch betrachtet wurde, als bloß Subjektives, als bloße »Spiegelung« gesetzt wurde. Es ist das die uns bekannte, in sich widersprechende, schielende und hinkende, bis ins Mark verlogene und sophistische Anschauung von einer bloßen Subjektivität, die in solcher Anwendung eine nicht existierende Wirklichkeit, eine nichtseiende Tatsache bedeutet, das heißt die uns bekannte Verwirrung der Frage des vergleichenden Erkennens, ob ein innerlich Gegebenes auch außer uns existiere mit der Frage nach der ursprünglichen und vollen Realität dieser Innerlichkeit und ihrer Tatsachen selbst. Auf die elendeste aller Klippen, an der die edelsten Geister strandeten, muß immer wieder unter all dem Schaum der Sophistik, der sie auch heute noch verhüllt, hingewiesen werden. Es hat nur im vergleichenden Naturerkennen Sinn, Tatsachen der Innerlichkeit als bloß subjektiv zu bezeichnen und als illusorisch. Es verbietet sich das aber dort, wo diese allein positiven inneren Tatsachen selbst zum Gegenstand der Forschung werden. Wir wissen auch, daß das Dogma von der sinnlichen oder phantomartig endlichen

Natur auch der menschlichen Intellektualfunktion, so wie der Umstand, daß die universelle Realität dieser Funktion und ihr Reichtum sich schattenhaft, »unbewußt« im Hintergrund verbarg, das Sinnlich-Endliche aber im Vordergrund des Bewußtseins, diese Verwirrung befestigte. Den Verkehr der in sich verschlossenen Monaden stellt Leibniz durch das göttliche Wunder einer prästabilierten Harmonie her.

Aber der Mitbegründer der höheren Mathematik, der Entdecker der Differentialrechnung, dem auch hiermit schon die unendliche Fülle dieses logischen Hintergrundes der Funktion immer deutlicher ins Bewußtsein trat, hat mit dieser seiner Tendenz nach Individualisierung des Geistigen, diesen eigentlichen großen Zug seiner Lehre bildet, in der mächtigsten Weise die größte Tatsache der Geistesgeschichte, das allgemeine Erwachen des Menschengesistes zum universellen Selbstbewußtsein vorbereitet. (Im Gegensatz zu Kant erkennt Leibniz auch klar, daß sich Universalfunktionen nicht räumlich, nur qualitativ unterscheiden können). Und von dieser Seite repräsentiert Leibniz allen den folgenden großen Gestalten der Geschichte gegenüber, einschließlich der deutschen Idealphilosophie, etwas eigentümlich Überragendes. Er hat sich hier an die Lösung eines Problems gewagt, welches seither niemandem so scharf und klar vor den Geist getreten war, wie ihm.





Kant.

Durch Hume wurde Kant dazu angeregt, die Frage zu erörtern, ob denn Metaphysik überhaupt möglich sei: Metaphysik in dem Sinne einer über die Erfahrung hinausgehenden Erkenntnis. Um diese Frage zu lösen hat sich nun Kant die Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens, der Bedingungen, unter welchen wir überhaupt Erkenntnisse zu bilden vermögen, zur Aufgabe gemacht.

Erfahrung wird hier vornehmlich als eine durch äußere Sinne gegebene Weise des Erlebens gefaßt. Hier aber zeigt sich, daß für uns ein solches Aufnehmen eines äußerlich-sinnlichen Materials in Formen möglich ist, die schlechthin allgemeingültiger, univerrer Natur sind, die insofern als aller Erfahrung vorangehend, als apriorisch zu kennzeichnen wären, da sie allgemeingültige Urteile ermöglichten, was auf bloß empirischem Wege unmöglich wäre. Diese Allgemeingültigkeit, die allein ein eigentliches Wissen gestaltet, wird nur dadurch möglich, daß die univerreren Grundformen der Anschauung und des Denkens die Kategorien, eine Erkenntnis für uns vermitteln. Dieses Sichausgestalten des Materials der sinnlichen Eindrücke vollzieht sich nun näher in der Weise, daß das Material der sinnlichen Empfindung in den apriorischen Formen der reinen Anschauung, die Mannigfaltigkeit der Anschauungen dann in den höchsten Einheitsformen begrifflicher Art, in den Kategorien ausgeformt wird, um so allein menschliche Erfahrung möglich zu machen.

Es gibt also höhere Formen unserer Innerlichkeit, die vorausgesetzt werden müssen und die das Material sinnlicher Affektionen erst in einer Weise ausgestalten, in der es allein menschliche Erfahrung darstellen kann. Nicht auf zufällig im Einzelnen angelegte oder eingeborene Formen legt Kant also das Gewicht, wie etwa Leibniz, denn solche würden wieder die Allgemeingültigkeit nicht verbürgen, da sie bei den verschiedenen Individuen verschieden sein könnten. Das Hauptgewicht liegt bei Kant darauf, daß diese apriorischen Formen diejenigen Formen sind, die allein eine Erfahrung überhaupt ermöglichen. Damit ist allerdings dem ganzen Problem eine eigentümliche Tiefe gegeben, in welcher, wie wir zeigen werden, auf die Natur eben jener höheren Formen selbst und die Möglichkeit eines einheitlichen Bewußtseins der fundamental verschiedenen Formen auf den Zusammenhang aller Grundformen des menschlichen Bewußtseins, die die eigentliche Frage der Erkenntnis bildet, Licht fällt. Das ist der große Fortschritt und das epochale Verdienst von Kant.

Es hat sich damit schon sehr viel geklärt in der großen Grundverwirrung, die dem philosophischen Bewußtsein noch von jenen Zeiten an anhaftet, wo es noch ununterschieden mit dem Naturerkennen verwoben war. Einmal war klar geworden, daß der positive Gegenstand der Forschung in die Innenwelt und nicht in eine der sinnlichen Wahrnehmungswelt analoge Außenwelt fällt. Es war alle Metaphysik, die eine solche äußerliche, eine »transzendente« Wirklichkeit erkennen wollte, unmöglich. Es war ein auf Grund äußerer Wahrnehmungen sich gestaltendes Naturerkennen allerdings möglich, aber es mußte hier stets im Auge behalten werden, daß auch dieses Naturerkennen die Erfahrungen nur in Formen ausgestalten konnte, die als allgemeine Grundformen und Grundbedingungen menschlicher Erfahrung unserer Organisation des Gemütes angehörten, mensch-

liche Formen, also Formen unserer Innenwelt waren, sofern sich diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung solcher Formen überhaupt ausgestalten konnten. Diese Weisen also waren nicht eigentlich die Formen von »Dingen an sich«, von Dingen, abgesehen von denjenigen formalen Bedingungen, unter denen Erfahrung überhaupt zustande kommen konnte, sondern unsere, den Grundformen aller Erfahrung gemäß ausgeformte Welt innerlicher Erscheinungen. Es war damit ein Hindurchdringen zu dem ursprünglichen Ding selbst, zum Original ausgeschlossen. Wir sind in eine Phänomenalwelt, deren Grundformen sich eben als die Grundbedingungen der Möglichkeit des Erkennens überhaupt darstellen, eingeschlossen. Ein solches Erkennen also nennt Kant transzendent, im Gegensatz zum Transzendenten, welches, von diesen Bedingungen ganz abgesehen, die ursprüngliche Natur der Dinge erfassen möchte.

Das »Ding an sich« wird damit zum inhaltslosen Grenzbegriff; die Grenze, jenseits welcher es liegt, ist diese formale Bedingtheit der Erfahrung überhaupt. Erkenntnisse, die wir erfassen, müssen eben diesen Formen und Bedingungen entsprechen, die nichts mit der Natur des Dinges selbst, sondern mit unserer Natur als erkennender zu schaffen haben. Im Erkennen also sind wir in ein Element getreten, in welchem sich das Sein in eigentümlichen Formen dieses Elementes ausdrücken muß, die wir daher vom einfachen Sein oder An-sich-sein, vom Ding-an-sich ebenso abscheiden müssen. Daß Erkenntnisse eben Erkenntnisse und nicht einfache Seinstatsachen sind, das also hat die ganze Vergangenheit vor Kant übersehen! Unmöglich ist also eine Metaphysik als Erkenntnis von »Dingen an sich«, von Dingen abgesehen vom Erkenntnisakt selbst, unmöglich als Wissen vom Transzendenten; möglich ist sie, abgesehen vom fortschreitenden Naturerkennen (das sich aber im Rahmen dieser Formen, in der Gestalt ihrer

Phänomenalwelt bewegt), nur als eben die Lehre dieser inneren Bedingungen aller Erfahrung und aller Erkenntnis, als die Erkenntnis der eigentümlichen Natur der Grundformen der Erfahrung, als Transzendental-Philosophie. Diese Grundformen sind daher auch nicht etwa in irgend einer verborgenen, angeborenen Organisation des Intellektes niedergelegte fertige Formen, sondern eben nur die Formen, in denen sich eben die Erfahrung, in denen sich eben das Erkennen lebendig aktualisiert. Diese reinen Anschauungsformen und Kategorien sind in diesem Sinne »selbstgedachte Formen« der Erkenntnis und haben nur als diese Aktualisierung des Erkennens und in derselben Sinn und Wirklichkeit. Weil eben das Erkennen nur in diesen Formen überhaupt möglich ist, treten sie hervor mit dem Erkennen; haben aber, abgesehen vom Erkenntnisakt selbst keinerlei Sinn und Bedeutung.

Kant geht aber näher vom menschlich-logischen Erkennen als demjenigen Erkennen, welches allein eine eigentliche Wissenschaft formen kann, aus. Es schwebt ihm in erster Linie allerdings die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis vor; er stellt seine ganze Frage nach den Grundformen des Erkennens und den Bedingungen, unter welchen es möglich ist, in erster Linie mit Bezug auf den Naturforscher, den Mathematiker, den Metaphysiker auf, da er ja eben mit diesen Leuten als den Vertretern der Präntension, eine über die Erfahrungswelt hinausgehende Erkenntnis zu formen, abzurechnen hatte. Abgesehen davon, daß ihm diese Vertreter der Wissenschaft als diejenigen Menschen erscheinen mußten, die allein in irgendwie kompetenter Art das Erkennen selbst, sozusagen in seiner maximalen Form repräsentierten. Was tiefer lag, die naiv sinnliche Erfahrung des Menschen oder auch schon des Tieres, mußte ohnehin als bloß Subjektives gelten, was von dieser Wissenschaft in solcher Weise abgetan war und

den Anspruch auf eigentlich objektiv-allgemeingültige und auf solcher Grundlage über den Kreis der Erfahrung hinausgehende metaphysische Erkenntnis ohnehin nicht machen konnte: für das Erkennen in diesem eminenten Sinne, der allein auf eine objektive Außenwelt ging, also gar nicht in Betracht kam.

Dieser Gesichtspunkt allein und der mit demselben verbundene Blick nach außen, die immer vorschwebende Frage, wie eine streng objektive Naturerkenntnis oder die Erkenntnis einer transzendenten Außenwelt möglich wäre, beherrscht Kant vollkommen. Hier will er die wissenschaftliche kritische Selbstbeschränkung zur Geltung bringen. Hier will er zeigen, daß diese angeblich in eine transzendente Außenwelt führenden Prinzipien und Kategorien Formen der Innenwelt des Menschengeistes, Grundbedingungen seiner Erfahrung und seines Erkennens sind. Folglich Formen, die nicht ein, abgesehen vom Erkennen gegebenes Ansichsein der Dinge, sondern nur eine subjektive Phänomenalwelt eben der Erkenntnisformen darstellen.

Eben dieser, bei aller Verinnerlichung des Problems noch immer nach außen gerichtete Blick läßt ihm noch immer das Ding an sich als unerkennbares Etwas oder im Hintergrunde schweben, als das eigentlich wahrhafte, ursprüngliche, als das »Urbild«, zu welchem bisher kein Fußsteig entdeckt worden ist und welches an die Stelle des »bisher verfehlten Nachbildes« zu treten hätte (vergl. Kritik d. reinen Vernunft, Kehrbaehsche-Reclam-Ausgabe, S. 632 u. f.). Aber mit diesem Urbild ist es insofern schlimm bestellt für das menschliche Erkennen, als das transzendente Objekt »ein bloßes Etwas ist, von dem wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte« (ebenda, S. 250). Kant findet daher auch die Klage, daß wir »das Innere der Natur gar nicht einsehen«, »unbillig«, weil eine Einsicht in die ansichseiende Natur der uns

bloß durch die Sinne und ihre Formen gegebenen Dinge durch den reinen Verstand ein vom menschlichen Erkenntnisvermögen gänzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen voraussetzen möchte, »also nicht Menschen, sondern Wesen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel weniger, wie sie beschaffen sind.« Hier also stimmt Kant in der Frage der Unerkennbarkeit des Inneren der Natur mit Haller vollkommen überein, wenn er auch die Klage desselben unbillig findet. Haller, der selbst ein großer Naturforscher (kein Geringerer als der Schöpfer der Physiologie!) war, wußte aus eigener bester Erfahrung, wie man »ins Innere der Natur durch Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen« eindringe, hatte also gewiß nicht diesen zweiten Sinn des Inneren der Natur im Auge, den Kant auch anführt, sondern den ersten.

Auch gegen Kant also richtet sich der große Spruch Goethes vom Innern der Natur:

»Ins Innre der Natur«, o du Philister,
 »Dringt kein erschaffner Geist«. — Mich und Geschwister
 Mögt ihr an dieses Wort nur nicht erinnern:
 Wir denken: für und für sind wir im Innern.

Zerstört also hat der »Allzermalmer« alle die Realprinzipie der alten Metaphysik, aber nicht das Realprinzip, welches als der abgeschiedene Geist der alten Metaphysik hinter der Phänomenalwelt Kants seinen Spuk treibt, und sich am großen Prinzipientöter dadurch rächt, daß es vampirartig seiner Phänomenalwelt alles Leben und alles Blut ausaugt, so daß sie selbst zum wesenlosen Schemen, daß ihre Formen zu leeren Formen werden und in fahlen Schein sich unrettbar auflösen, wenn nicht — dies Gespenst selbst, das »Ding an sich« selbst die verborgene Seele bliebe, die solchen Schein zur Erscheinung machte, seinem Unwesen den letzten einzigen Halt der Existenz verleihe! Bei allem Kampf gegen Dogmatismus hatte also der

große Kritiker das Grunddogma der ganzen bisherigen Philosophie unbefehen angenommen und festgehalten: die Grundverwirrung der Frage der vergleichenden Naturerkenntnis mit der Erforschung der gegebenen inneren Grundtatsachen und deren Existenz.

Dieser nach außen gerichtete Blick und diese Verwirrung mit der Grundfrage des Naturforschers ließ Kant übersehen, daß Anschauungen auch abgesehen von den höheren, den apriorisch-geometrischen Formen der Anschauung, in dem einfachen sinnlichen Wahrnehmungsbild selbst in zweidimensional räumlicher Art und ferner im sinnlich konkreten dreidimensionalen Phantasiebild, wie es zum entsprechenden Erkenntnisbild schon die Tiere formen, vorliegen: daß es also Formen der Anschauung gibt, die deswegen nicht gleich in der Gestalt univerrer Allgemeingültigkeit zur Geltung zu kommen brauchen und doch eine gewisse Objektivität und eine feste Grundlage für gegenseitige Verständigung auch schon beim Tiere repräsentieren bei dem wir in keiner Weise genötigt oder auch befugt sind, geometrisches Bewußtsein, geometrisch allgemeingültige Sätze, überhaupt nur ein Wissen von einem unendlichen geometrischen Raum vorauszusetzen. Wenn nun bloß das, was der Empfindung entspricht, die Materie der Erscheinung darstellen soll, das aber, was dieses Mannigfaltige in gewissen Verhältnissen ordnet, von Kant als die Form der Erscheinung bezeichnet wird (ebenda, S. 49), so ist diejenige Form, die das Mannigfaltige der Empfindungsmomente in erster Linie ordnet, in der Anschauung einfach eine zweidimensionale ganz konkrete Anordnung, die durch die bloße Sinneswahrnehmung in dieser bestimmten Weise gegeben ist und dann in zweiter Linie eine dreidimensionale Weise, die durch die einfache Phantasiefunktion den flächenhaften Bildern angepaßt wird, — alles einfach sinnliche Anordnungen, denen als solchen noch gar kein Charakter

der Allgemeingültigkeit anhaftet und die in dieser Weise auch schon dem Tiere gegeben sind. Es ist gewiß, daß auf solche Formen die geometrische Anschauung angewendet werden kann, daß sie der Mensch in den unendlichen geometrischen Raum versetzt. Doch es ist Mangel an Unterscheidung, wenn man hier nicht bemerkt, daß hiermit schon eine dritte Weise der immer höher ansteigenden Form der Anschauung das gegebene »Material« ordnet, so daß allerdings Empfindungsmomente in erster Linie schon im einfach sinnlich gegebenen flächenhaften Taft- oder Gesichtsbilde zu dieser bestimmten einfach sinnlichen Form geordnet erscheinen; daß ferner die Phantasie dieses schon derart geformte Material der Empfindung in der höheren Form oder Synthese dreidimensionaler Erkenntnisbilder zusammenfaßt, daß schließlich erst in dritter Linie eine höhere Tätigkeit in Frage kommt, die mit der bestimmten Anschauung schon den Inbegriff aller Möglichkeiten der Variation solcher Anschauungen verbindet und auf solchem Wege allein, dort, wo im gleichmäßigen Inbegreifen gar keine bestimmten Varianten mehr aus diesem Ozean intensiver hervorschimmern, die unbestimmte »Möglichkeit« aller im »reinen«, im geometrischen Raum zur Anschauung gelangen läßt. Es ist also z. B. auch das geometrische Dreieck nie einfach empirische sinnliche Anschauung, sondern es schimmert auch bei dem ganz bestimmten einzelnen Dreieck hier der Hintergrund der unendlichen Varianten hervor. Es ist die bestimmte geometrische Linie auch nur in der Annäherung an eine unendliche Feinheit der Bestimmung, in einer Anschauung also, die ins Unendliche übergeht aus der Fläche, die Fläche ebenso aus dem stereometrischen Raume, dieser nur als Bestimmung innerhalb des geometrischen, des unendlichen Raumes als geometrische Anschauung herzustellen, also als bestimmte Anschauung, die stets die Unendlichkeitsform des Schauens und seine un-

endliche Variabilität zur stillschweigenden Voraussetzung hat, um geometrische Anschauung zu sein. Die große Kunst der Selbsterkenntnis besteht eben darin sich auf dies stillschweigend in jedem Bewußtsein Vorausgesetzte zu besinnen. Die »reine«, das heißt die gedankliche, die logisch in sich bestimmte Form des Erkennens läßt sich allerdings erst in dieser dritten, höchsten Form herstellen. Es ist das die Form, in deren Reichtum der Varianten eben alle Bestimmtheit der einfach sinnlichen Empfindung als dem letzten Element dieser mehrfach gesteigerten und potenzierten Formgestaltung schließlich verschwindet im Qualitätslosen, rein Quantitativen, wie dem Luftschiffer die Sandkörner der Wüste in der Riesenperspektive seines Schauens. Was jedoch als letztes Resultat eines wiederholten Prozesses des Formens von gegebenen Material nachweisbar ist, das bringt Kant mit einer sozusagen eleganten Wendung zustande, indem er einfach »Alles, was zur Empfindung gehört, abtrennt« und so »die reine Form der Erscheinung« resultiert. Es ist das allerdings eine Oberflächenschauung, ein oberflächliches Hinnehmen des Gedankenaktes, wo man sich mit dem Bilde des mechanischen Abtrennens begnügt, um den Akt der sogenannten Abstraktion zu erklären. Doch wir haben gesehen, daß schon Berkeley hier viel tiefer blickte. Der Satz z. B., daß alle möglichen stereometrischen Körper Außenwinkel haben, konstatiert einfach die Anschauung dieses Reichtums über aller Vorstellung. Das ist der ganz offenbare tautologische Sinn des Logischen. Man leugnet aber ganz keck, was man soeben wörtlich konstatierte, — weil sonst das Dogma von der Endlichkeit des Menschenwesens stürzt! Man quält und windet sich herum mit der Frage, wie ein endliches Wesen streng Univerfelles fassen könne und bemerkt nicht, daß diese Frage nur deswegen ewig geheimnisvoll bleiben muß, weil sie sinnlos ist.

Hier tritt ganz besonders der scholastische Formalismus, die über das Wesen des Sachverhaltes des Denkaktes mit einer solchen Formel hinweggehende Manier dieses Kritizismus hervor. Wenn es »das Material« ist, das in solchen höheren Formen geformt wird, so können wir ganz wohl begreifen, daß diese Formen sachlich zutreffende, der Natur dieses Materials entsprechende Formen bleiben, die daher auch im Leben, in der Praxis auf dies Material überall sachgemäß angewendet werden können. Die Bedingung einer solchen Objektivität und Sachlichkeit der Form ist aber, wie wir sehen, daß eben die Form als die eigene Form des Materials selbst erscheint, also das Material auch als Moment der höheren Form ebenso überall nachweisbar ist, wie auch diese Formen als eigentümlich potenzierte Synthesen eben dieses Materials erscheinen. Dann, aber auch nur dann würden wir begreifen, daß eigentümliche Formen dieser Materie der Empfindung ihrer Natur stets entsprechen, ihr Leben, ihre Wirklichkeit auch im Erkennen zutreffend und sachgemäß darstellen. Gesezt den Fall aber, wir hätten eine Form, die man einfach in der Weise, wie Kant will, vom Material »abziehen« oder »abtrennen« könnte, daß sie wie ein Bäckermodell auch neben dem Material ruhig liegen bleiben könnte, so wäre mit einer solchen Prozedur nur bewiesen, daß sie zufällig mit dieser »Materie« zusammengekommen oder eigentlich diese ganz äußerlich, wie ein Teig, in diese einfach abtrennbare Form hineingepreßt worden war, daß aber in keinem Fall ein sachlicher Zusammenhang beider notwendig vorlag. Ein solcher mußte aber hier irgendwie vorliegen, denn es sollte ernstlich gelten, daß im Erkenntnisakt die eigene Natur des Materials der gegebenen Tatsachen zur Darstellung kam, nicht aber eine diesem Material äußerliche und einfach abtrennbare, und im selben Maß auch ganz unnütze Form. Unnützlich jedenfalls für das Erkennen und unmöglich in

solcher äußerlich unsachlicher Gestalt eben als das, was sie sein will: als Erkenntnisform. Das Problem ist also dieses: es muß die Erkenntnisform die eigene, die sachlich entsprechende, die Natur des gegebenen Materials der Empfindung entfaltende Form sein. Um diese Bedingung zu erfüllen, muß sie stets notwendig dieses geformte Material selbst in sich darstellen. Wenn das Bäckermodel auch mit Wasser, auch mit leerer Luft gefüllt sein kann, so war es nicht die eigene sachliche Form des Teiges selbst und wird der Umstand, daß dieser in solche Form äußerlich gepreßt wurde, nichts zur Erkenntnis der Natur dieses Teiges beizutragen vermögen. Kurz, die Bedingung, daß eine Erkenntnisform wirklich als solche gelte, ist, daß sie unter keinen Umständen in Wirklichkeit bloße leere Form sein kann, sondern eben die Form des Materials, wie auch die Grundforderung von Kant lautete. So viel ist gewiß, kann diese Form wirklich ernstlich vom Material abgetrennt werden, so hat sie nie zur Sache gehört. Es ist möglich, daß unter Umständen das Material ohne diese Form und in anderer Form existiert, aber nicht, daß die Form nicht stets Form dieses Inhalts sei, sofern sie nicht äußerliche hohle Hülle sein will. Es muß sich also eben diese Leerheit der apriorischen Form, die alle Sachlichkeit derselben unrettbar zerstört und zu jener Barbarei des hohlen Formalismus führte, den man ganz zutreffend mit dem Bäckermodel illustrieren kann, als eine Illusion erweisen, die allerdings erklärt werden soll, die aber ernstlich unmöglich bestehen kann.

Sehen wir also näher zu, was vorging, als das Material der Empfindung in der primitivsten Form der Anschauung geformt erschien und inwiefern diese Form schon eigentümliche Form des Materials ist.

Es wird uns der primitivere Fall die Lösung des Rätsels der höheren Formstufen des Erkennens er-

leichtern und uns Licht verbreiten über den eigentümlichen Zusammenhang von Erlebnis und Erkenntnis, von Erkenntnismaterial und Erkenntnisform.

Die getastete Fläche stellt sich als eine Zusammenfassung von feinen Empfindungs-Spannungselementen, von feinen Elementen der Tätigkeit und Bewegung dar, die aber doch in der Gesamtheit des Erlebnisses der Anschauung ein relativ Ruhendes in der Gestalt einer zweidimensionalen Erscheinung darstellen, die aber deswegen als relativ ruhend erscheint, weil die Empfindungs-Tätigkeitselemente verhältnismäßig so fein sind, daß sie erst bei genauerer Aufmerksamkeit als solche unterschieden werden und als dies Gleichmäßige einer Bewegung sich darstellen, die sich in allen ihren Momenten durch ihre Feinheit im Verhältnis zu der umfassenden Gesamterscheinung, in derselben gewissermaßen verbirgt. Es tritt also nur die Gleichmäßigkeit der feinen Bewegungselemente in der Gestalt der Ruhe in den Vordergrund. Aber auch das optische Wahrnehmungsbild kommt in der wesentlich gleichen Weise zustande als relative Ruhe feiner Empfindungs-Tätigkeitsmomente, die z. B. in der roten Fläche in allen Punkten als die Empfindung Rot zur Geltung kommen. Daß die optische Fläche ebenso wie die getastete auch nur eine solche relative Ruhe darstellt, würde nicht bloß aus dem Umstand folgen, daß die Wissenschaft diese Weise der Sensation aus dem Tastsinn, als verfeinerte Form desselben, als Spezifikation des »Hautsinnesblattes« in der genetischen und embryonischen Entwicklung erwiesen hat, sondern es zeigt auch die feinere unmittelbare Beobachtung der optischen Wahrnehmungsfläche, daß dieselbe einerseits nur durch kontinuierliche feine Bewegungen (der Augenmuskeln u. s. w.) resultiert, daß sie deswegen auch im Gedächtnisbild nicht als etwas starr Ruhendes, sondern in den Grenzen fein Schwankendes zustande kommt und überhaupt zu dem, was wir als eine starre Ruhe

im Geometrischen veranschaulichen, in einem scharfen Kontrast steht, der sich ganz korrekt so ausdrücken läßt, daß auch das optische Bild als ein in seinen Empfindungsmomenten fein Bewegtes, Lebendiges erscheint.

Die chaotische Vermengung aber des Wahrnehmungsbildes und dann des Phantasiebildes mit dem geometrischen Bilde kommt bei Kant dadurch zustande, daß der Mensch allerdings diese ungleich primitiveren Weisen der Zusammenfassung und Ausformung eines Materials der Empfindung auf das korrespondierende geometrische Bild, das schon einem höheren Funktionskreis angehört und ein anderartiges, wenn auch ähnliches Erlebnis darstellt, beziehen kann und durch die geometrische Figur dann allerdings auf den einen unendlichen Raum. In § 2 der transzendenten Ästhetik erörtert Kant: »Damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde), imgleichen, daß sie als außer und neben einander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußeren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.« Hieraus leitet nun Kant im Weiteren die »apodiktische Gewißheit aller geometrischen Grundsätze« ab. Es liegt hier eine solche Verwirrung von richtigen Anschauungen und konfusen Verwechslungen fundamental verschiedener Tatsachen vor, daß es sich lohnt diese Stelle näher zu analysieren.

Vor allem liegt, wie im vorigen Beispiel die getastete ebenso wie die optische Anschauung zeigt, nicht unmittelbar und notwendig dieser Bezug eines solchen Erlebnisses auf den geometrischen Raum, und im gegebenen sinnlichen Erlebnis selbst nicht bloß keine

Nötigung zum Hinausgehen in das Unendliche vor, sondern im Gegenteil ist innerhalb seines Kreises selbst die Unmöglichkeit, in ein solches hinauszugehen, die unmittelbar zu konstatierende Tatsache. Das optische, ebenso wie das getastete Bild ist als positiv endliches gegeben, in der Weise, daß die äußersten Grenzen des flächenhaften Erlebnisses, dessen Mittelteil im Bewußtsein am intensivsten hervortritt, allmählich verschwimmen, in keinem Fall aber ein Hinausgehen in ein Unbegrenztes oder gar Unendliches gestatten und zu solchem Fortgehen nötigen. Es tritt im Gegenteil hier die direkte Verhinderung zu einem solchem Hinausgehen ein und eine scharfe Grenze kommt nicht zur Geltung, sondern nur ein verschwimmendes Begrenzthein. In keinem Fall aber ein Übergang in ein Übergroßes oder auch nur Maßloses der Ausdehnung. Es ist ein Anschauen des Außereinander- und Nebeneinanderseins der Empfindungsmomente und ferner der linearen Bestimmungen, die sich aus solchen herstellen, also auch durch keine solche Voraussetzung des Maßlosen oder Unendlichen bedingt und ermöglicht, da die direkte Nötigung zum Gegenteil vorliegt und es genügt sich diese Form sinnlichen Erkennens in solcher konkreten Gegenseitigkeit, im flächenhaften Bezug der Empfindungselemente vollkommen.

Es ist aber mit diesem flächenhaften Erlebnis auch nicht einmal ein einfach dreidimensionaler Raum überhaupt gegeben, und es erfolgt einfach mit dem gegebenen zweidimensionalen Bild auch kein Bezug auf einen solchen. So wie im Tastbild nichts vom Innern des Gegenstandes wahrgenommen wird (ob etwa im Holze Geäder oder ein Holzwurm u. dgl. sich befindet), sondern die Daten ganz flächenhaft bleiben, obschon Empfindungselemente allerdings in einer eigentümlichen Form des Erkenntnisbildes geordnet sind, so auch im optischen Bild, was bei Blindgeborenen, die operiert wurden, erhellt, die

sich ihre zutreffenden dreidimensionalen Anschauungen aus den bloß zweidimensionalen Daten erst allmählich und mühsam herstellen müssen. Hilft hier der Augenwinkel, so bei der Herstellung der korrespondierenden dreidimensionalen Bilder des Taftfinnes das veränderte Direktionsgefühl, das aber nur linearer Art ist. Weil hier diese Arbeit der Säugling und das Kind in der Akkomodation der Phantasiafunktion an diese flächenhaften Daten schon vollbracht hat, scheint uns das dreidimensionale Resultat einfach automatisch hervorzuspringen.

Es tritt also eine zweite Erkenntnisform, eine Funktion dreidimensionaler Art vorläufig an dies schon in gewisser Stufe geordnete Material der Empfindung heran, die Phantasia. Diese Funktion zeigt eine ungleich höhere Bildsamkeit, wie die vorige. Sie ergeht sich in reichen Varianten, die sich dem gegebenen Material der Wahrnehmungsbilder anschmiegen, sie mit dem richtigen dreidimensionalen, aber hier noch ganz konkret bildlichen, noch durchaus nicht geometrischen Hintergrund ausstatten. Die Kuh, die vor dem neuen Tor steht und in Zweifeln schwankt, ob das ihr richtiges Tor sei, hat diese Arbeit ganz ebenso bestimmt vollbracht, wie der Mensch. Sie hat im optischen konkreten endlichbestimmten zweidimensionalen Wahrnehmungsbilde das Material der Empfindung eigentümlich in dieser bestimmten Weise geordnet, und sie hat diese flächenhaften Bilder mit einem dreidimensionalen Hintergrund ausgestattet, der ihr gestattet, das Bild des Tores mit dem Bild des Stalles, der dahinter liegt, zu verbinden. Ja mit ihrem Zweifel schwankt ihre Phantasia in Varianten, ob nicht etwa statt dieses Hintergrundes ihres Stalles ein anders geformter Hintergrund anzunehmen wäre. Alles das aber ist und bleibt bei ihr eben konkret Bildliches der optischen und der Phantasiaanschauung, und es ist eine ebenso unnötige wie

ungebührliche Ansicht, hier den Bezug auf korrespondierende geometrische Figuren und durch diese auf den geometrischen Raum vorauszusetzen. Der Hund wird, wenn ihn sein Herr ruft, auch in jedem Fall in gerader Linie auf denselben zulaufen. Um dies zweckmäßige Handeln zu erklären, genügt es jedoch, wenn wir voraussetzen, daß dem Hunde in jedem gegebenen Fall in der konkreten Anschauung des optischen Bildes und der Phantasie, die sich in ganz konkreter Weise an dieses anpaßt, der gerade Weg (mit dessen Gedächtnisbild sich immer das Gedächtnis der geringsten Anstrengungsempfindung, die eine Unlustempfindung ist, assoziiert) anschaulich werde, aber es wäre ebenso unnötig als ungebührlich, wenn wir aus diesem Umstand schließen möchten, daß der Hund deswegen den geraden Weg laufe, weil es ihm, mit Kant zu sprechen, »durch gedachte Vorstellung allererst möglich war, mit apodiktischer Gewißheit den geometrischen Grundsatz« in apriorischer Anschauung zu formulieren, daß die gerade Linie der kürzeste Weg sei.

Allerdings gilt es nun, daß wir, wenn wir das optische Bild oder das Phantasiebild mit dem geometrischen in Verbindung setzen, mit dieser geometrischen Anschauung auch schon den geometrischen Raum in seiner Einzigkeit und Unendlichkeit voraussetzen. Ganz gewiß hat Kant auch recht, daß dieser geometrische Raum ebenso wie die in demselben (als Möglichkeiten im logischen Hintergrund seiner Unendlichkeitsperspektive) gegebenen Gesetze nicht durch Abstraktionen aus den Wahrnehmungsbildern oder Phantasiebildern herausgeschält oder aus solchen zusammengestückt werden können, sondern als ursprüngliche Form der schlechthinigen Unendlichkeit gegeben sein und auch vorausgesetzt werden müssen, um die menschlich gedankliche Anschauung zu ermöglichen. Es ist das also zum wenigsten eine dritte höhere Form, in der diese Materie der sinnlichen Empfindung geformt

worden ist und die, wenn wir nicht bloß unnötige, sondern zugleich sinnlose Verwirrungen vermeiden wollen, von den beiden ersteren streng und klar zu scheiden haben. Denn um einen andern Ort als den, in welchem sich der Mensch und schon das Tier als Körperlich-Bildliches dreidimensionaler Art in einem Erkenntnisakt darstellt, zu unterscheiden, genügt schon vollkommen dies dreidimensionale sinnliche Erkenntnisbild, welches ein ganz bestimmtes Außereinander sinnlicher Art darstellt, das in seinem unmittelbaren Gegebensein die geometrische Fassung fogar direkt ausschließt.

So wie ein Maßloses in dem bloßen Wahrnehmungsbild, das ohnehin über das Flächenhafte nicht hinaus kann und in dasselbe eingeschlossen, in ihm beschloffen ist, ein freies Hinausschweifen in ein unbegrenzt Anderes nicht möglich ist, so ist auch in der Phantasie allerdings dies Sichergehen in ein vorläufig Unbegrenztes gegeben, aber als direkt unmöglich und unerreichbar aller Vorstellung erscheint eben das eigentlich Unendliche. Das Unendliche, so urteilt der gemeine Verstand ganz richtig, ist das Unvorstellbare. Die Flügel der »kühnen Seglerin Phantasie« erschlaffen und »mutlos« muß sie hier ihr Anker senken. Es geht einfach über ihre Kraft und Möglichkeit. Es ist die höhere, die Unendlichkeitsform hier nicht nur nicht notwendig, sondern sie ist direkt unmöglich, wenn wir uns recht befinden und die Tatsachen klar und unverworren feststellen. Es ist daher auch die Unendlichkeitsform des Raumes nicht die Bedingung, unter der allein diese tieferen Formen räumlicher Anschauung »allererst möglich« werden, weil sie nur wirklich sein können in ihrem Kreise der Verwirklichung mit dem Ausschluß derselben. Sie sind also, sofern wir nicht sinnlose Verwirrungen anrichten wollen, auch als diese besonderen tieferen »Formen der Erkenntnis«, in denen ein Material der Empfindung allerdings schon geordnet und räumliche Orientierung

allerdings schon möglich ist, reinlich von der geometrischen Anschauung abzufondern und als solche zu respektieren.

Was Kant hier verwirrte, war, wie schon betont, die einseitige Rücksicht auf das Problem des Naturforschers und der äußeren Naturerkenntnis, welches der denkende Mensch allerdings nicht ohne die geometrischen Formen lösen kann. Diese Rücksicht verhinderte ihn, die inneren Erlebnisse der Anschauung mit unbefangenen Blick und in klarer reinlicher Scheidung der Tatsachen festzustellen und zu analysieren. So ist diese Darstellung der »reinen Formen« der Erkenntnis bei dem großen Königsberger nichts weniger als »rein« ausgefallen, sondern in derjenigen chaotischen Weise vollzogen worden, die dem gemeinen Verstand in gewissem Grad naturgemäß anhaftet, und die Aristoteles und die Scholastik bis zur Virtuosität vollendet haben. In den Banden dieser Scholastik und ihres unklaren Formelwesens, welches himmelweit Verschiedenes in trüber Weise vermengt, schmachtet auch Kant.

Sehen wir nun aber zu, was das Erkennen mit seinem Ausformen elementarer Formen in höheren eigentlich vollbringt und wie sich im Erkennen streng sachlich nur die Entfaltung der eigenen Natur des gegebenen Materials vollzieht, trotz der höheren Form, ja kraft derselben!

Erkennen also ist ein Zusammenfassen von tieferstehenden Elementen und Weisen des Erlebens in höheren und in diesem Zusammenfassen ein Überschauen, ein Inbegreifen der in der tieferen Stufe zusammenhangslos gegebenen losgelösten, relativ abgeforderten Lebenselemente in einer Einheit des Lebens.

Es werden also die Elemente solcher tieferen Lebensformen, die in einer höheren Gesamtercheinung zusammengefaßt werden, als relativ Verschwindendes zur Geltung kommen (und hier sei das Wort vorerst nur

ganz in diesem hier erörterten, sozusagen physischen oder wenn es gefällig ist, elementar-psychischen Sinne gebraucht), als differentiales Moment dieser umfassenderen Gesamterscheinung. Es ist, wie gesagt, nur ein Analogon des Mathematischen, durchaus aber nicht dessen eigentlich mathematischer Sinn gemeint, so wie hier überhaupt im relativ Ruhenden, im physisch Punktuellen und Linearen ebenfowenig mathematische Linien, Punkte u. s. w. in Frage kommen, so wenig als im flächenhaften Sinnenbild oder im dreidimensionalen Phantom gleich das korrespondierend Mathematische. Es kommt in jedem Erkenntnisakt, wie wir sehen, ein Dimensionsverhältnis (wieder in dem angeführten, dem mathematisch analogen Sinne) zur Geltung, wo alle die tieferen Stufen des Erlebens in den höheren notwendig erhalten und zusammengefaßt, jedoch zu differentialen Momenten der höheren Stufe herabgesetzt sind. Es sind die geometrischen Formen auch nur ein spezieller, wenn auch besonders klarer Fall des allgemeinen Dimensionsgesetzes. Denn nur unter der Bedingung, daß die tieferstehenden Elemente in den höheren, in ähnlichen Formen wiederholt und erhalten zusammengefaßt werden, wird die beliebige höhere Stufe dazu tauglich sein, die Lebensbeziehungen und Tätigkeitsbezüge, die in den tieferen Stufen nicht entsprechend zu einem Gesamterleben und zu einem Gesamterscheinen zusammengefaßt sind, in ihrem Zusammenhang zu fassen und in deutlichen relativ ruhenden Bildern im Gedächtnis zu bewahren, — also den Bedingungen des Erkennens zu genügen. Es werden die höheren Dimensionsstufen des Lebens so zu Erkenntnisformen der tieferen. Das sind sie aber nie als leere, sondern stets als erfüllte Formen, als Formen, die in ihrem übergroßen Reichtum und ihrer übergroßen Feinheit die beliebige tieferstehende Lebens-

form als ihr Material in dem Maße affimiliert haben, daß sie in dessen Einheit zum relativ Verschwindenden wird. Sie sind als das »Pleroma«, als die Erfüllung gewissermaßen der tieferen Lebensstufe, zugleich deren relative Verneinung, deren Negation.

Schon von den tiefsten Stufen der Dimensionsformen aus kann es der sinnige Blick beobachten, wie Natur ihre Schleier webt, um unverhüllt bei lichtem Tag doch in der Gestalt der siebenfach verschleierte Göttin zu wandeln. Es führt uns das Dimensionsverhältnis, oder mit der antiken Gnosis zu sprechen, dieses Äonenverhältnis allein in die verborgenen Tiefen ihres Waltens und verrät uns ihre lieblichsten und schauervollsten, abgrundtiefsten und intimsten Geheimnisse. Es wird so der »Nichtseiende Gott« zur höchsten Idealgestalt des Pleroma.

Es wird aber auch erklärlich, warum Kant ebendort leere Formen, Negationen der ödesten Art sieht, wo wir eben die Pleromata der Formen, die gefättigtesten Erfüllungen, die überschwänglichsten Verwirklichungen eben des angeblich negierten Inhaltes und Materials sehen. Mit dem Füllhorn des ungeheuerlichsten Reichtums waltet Natur eben dort, wo sie zu verneinen scheint. Und dadurch eben und dadurch allein werden in der Entfaltung dieses immer höheren Reichtums alle ihre Seinsformen ebenso wieder zu Problemen, zu Aufgaben der Enträufelung eines überschwänglich Reichen. Es hat eben die höhere Lebens- und Anschauungsform nunmehr immer wieder die Enträufelung, die Entfaltung des überschwänglichen Reichtums, den die tiefere in sich faßt, in ihrem Licht zu vollenden. Und sie kann diese Aufgabe eines umfassenderen Überschauens und eines feineren Entfaltens der tieferen, die immer wieder zu ihrem Material wird, nicht anders vollenden, als indem sie eben dies Material in einer potenzierten, in einer überschwänglichen, ja sogar

in den höheren Weisen direkt unendlichen Form ebenso in sich begreift, beherrscht, als auch in sich versenkt und verneint, eben zum differentialen Moment der höheren Form herabsetzt: indem sie die Maske der Leerheit, der Unerfülltheit annimmt.

Was also von dem einfachen Sinnesbild gilt, daß es nur dadurch ein Erkenntnisbild ist, welches die Materie des sinnlichen Empfindens zusammenfaßt, daß diese zum punktuellen Moment in der ruhenden Fläche herabgesetzt erscheint, so auch das Bildlich-Flächenhafte in der Phantasiafunktion, die in ein maßlos Feines, in eine maßlose Fülle und in ein maßlos Großes emporzustreben beginnt. In der kosmozentrischen Anschauung des geometrischen Raumes, die als der allgegenwärtige Mittelpunkt der Anschauung ein unendlich Reiches der Varianten in alle ihre Formen projiziert und das allgegenwärtig Eine der Unendlichkeit in allen ist, vollzieht sich eben auch nur das Wunder, daß das wogende Leben der Empfindung, der Qualität in der Ineinsprojektion eines überschwänglich Reichen versenkt, verneint erscheint im Qualitätslosen, im rein Quantitativen der Anschauung: in einem Erleben und Schauen also, welches das Bildlich-Anschauliche in der geometrischen Form noch ätherisch durchschimmern läßt aus dem Ozean des Gedankens, aber das sinnliche Leben des Bildes in sich begraben und verfärgt hat. Die Geometrie ist der kalte, starre farblose Grabstein, der die Bilderwelt der Sinne tief unter der eigenen Höhe begraben hat. So tief, daß das Selbsterkennen sich um Unendlichkeitsregionen in Dimensionstiefen versenken muß, um das Geheimnis dieses großen Grabes der Sinnenwelt zu ergründen. In ihrem leeren Raume versenkt sie schließlich auch alle bestimmten Bilder, die zu bloßen Möglichkeiten der Begrenzung herabgesetzt sind, in der völligen Unbestimmtheit ihrer formlosen Einheit, in der Kontinuität. Aber auch diese große Kunst, die schlechthin Gegensätzliches zu-

fammenbringt, die Formlosigkeit und Kontinuität eben zur schlechthinigen Voraussetzung der gedanklich allinbegreifenden Form aller Formen macht, vollzieht sie nur in dieser Dimensionsfunktion, die das Bildliche auch in dieser nunmehr qualitätslosen Gestalt zum verschwindenden Moment herabgesetzt hat.

Das alles braucht nun allerdings weder der Naturforscher noch der Mathematiker zu wissen. Für diese ist das Denken eine gegebene Form des höheren Lebens, die angewendet wird auf tiefere Anschauungs- und Lebensformen und nicht selbst zum Gegenstand der Erforschung und Zergliederung wird. Wenn aber Kant sich die Frage stellt, wie Mathematik und wie Naturwissenschaft möglich sei, so schwebt ihm als wirklicher Gegenstand immer nur der äußere Gegenstand des Naturforschers vor. Die Denkformen und Anschauungsformen kommen für ihn absolut, nur soweit in Betracht, als sie dazu dienen, Erkenntnisbilder einer Außenwelt zu formen, die dieser selbst entsprechen und ihren Zusammenhang darstellen sollen. Da hat nun Kant ganz richtig gesehen, daß die Erkenntnisformen, die in bezug auf ein äußeres Naturerkennen nur die Bedingungen der Möglichkeit des Zusammenfassens ihres Materials mit Rücksicht auf eine Ermöglichung des Erkennens überhaupt darstellen, nicht als einfache äußere Naturdinge an sich, nicht als dieser gesuchte äußere Gegenstand selbst gelten können, oder wie Kant sagt, nur über die Natur unseres Erkenntnisvermögens und seiner Phänomenalwelt, nicht aber über ein Ding an sich Aufschluß geben können. Da also nicht diese Geistesakte selbst zum Gegenstand der Beobachtung für Kant werden, sondern eben nur ihre Anwendung auf einen Gegenstand sinnlicher Art, so erscheinen sie selbst nur im Hintergrund der Aufmerksamkeit und verschwimmen ihre Universalakte in einer inhaltlosen, leeren Fernsicht: so werden sie zu leeren, inhaltlosen Formen, denen

nur die in ihrem Kreis hervortretende sinnliche Bildlichkeit der Anschauung, auf die sie eben angewendet werden, einen Inhalt verleiht.

Kant hat nun leichtes Spiel, zu beweisen, daß alle Existenzbeweise der alten Metaphysik haltlos sind. Es geht nicht an, aus der Tatsache des empirischen Ich, das einen bestimmten Denkakt in einer bestimmten Zeit darstellt, auf eine dauernde Substanz zu schließen, die demselben zugrunde liegt. Man kann aus dieser Tätigkeit nicht einsehen, ob ihr ein dauerndes einfaches Wesen zugrunde liege, ob sie Resultat irgend einer Zusammensetzung, die sich auflösen mag, also Resultat des Zusammenwirkens mehrerer Substanzen, oder ob sie eine bloße Eigenschaft, ein bloßes Akzidens eines anderen Wesens sei, welches etwa durch Erlöschen seiner Intensität verschwinden möchte, wenn wir schon die Zerteilung nicht annehmen. Alles das wäre aus diesem empirischen Akt des Denkens in keiner Weise festzustellen. Überhaupt sei auch die Kategorie der Substanz selbst nur eine Form, die Sinn und Zweck nur haben könne zum Behuf des Zusammenfassens der zeitlich sich folgenden Erlebnisse in einer Einheit des Bewußtseins, also zum Behuf des Erkennens, um für ein einheitliches Bewußtsein überhaupt Erfahrung möglich zu machen. Es sei daher vollkommen unstatthaft, dieser Form, abgesehen von solcher Anwendung auf die Erfahrung und über die Erfahrung hinaus, über das soeben gegebene Dasein hinaus, eine Geltung zuzuschreiben, da sie nur eine Form, eine Art und Weise sei, die den Zweck hat, Erfahrung und Erkenntnis zu ermöglichen. Als solche ist sie aber auf die Erfahrung, das heißt hier auf das Material der sinnlichen Daten bezogen, die sie die Aufgabe hat, zusammenzufassen. Ohne solche Anwendung wäre sie eine ganz gegenstandslose, hohle, in der Luft schwebende, sich auflösende Formalität. Es mag also, auf Grund des empirischen: »Ich denke« auf

irgend eine Existenz geschlossen werden; auf welche bleibt unbestimmt. Ganz ebenso lösen sich alle kosmologischen Ansichten über die ansichseiende Beschaffenheit der Welt auf. Wir sind zwar, auf Grund der eben erörterten Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens genötigt, die Kategorien desselben auf die sinnliche Erfahrung anzuwenden, aber da diese nur Formen unserer Erkenntnis, nicht aber Formen abgesehen von dem Erkenntnisakt sind, so lassen sie keinerlei Schlüsse über die Natur des ansichseienden Bestandes der Welt zu. Ebenso seien auch die Formen, die man gebraucht, um Schlüsse über das Wesen und die Existenz eines letzten Grundes der Welt zu machen, solche leere Formen des Erkennens, die nur in ihrer Anwendung auf ein gegebenes Material sinnlicher Empfindung und Wahrnehmung Sinn hätten, aber für sich allein keinerlei Berechtigung zu Schlüssen auf die Existenz eines solchen Wesens ergeben.

Man sieht wieder ganz deutlich, daß bei Kant nicht der eigentliche innere Gegenstand der Universalfunktion, der ganz positiv gegeben ist, betrachtet wird, der Denkkakt selbst, sondern dieser nur in seiner Qualität der Anwendung auf das naturwissenschaftliche Erkennen in Betracht kommt. Diese ganz einseitige Beachtung der Bedingungen des naturwissenschaftlichen Erkennens verursachte auch, daß Kant in merkwürdiger Blindheit nicht bloß die eigentümliche Natur der höheren Funktionsweisen selbst ganz aus den Augen verliert, sondern auch die primitiveren Formen des Erkennens, die das Material sinnlicher Empfindung in einer Weise, die schon den Zwecken des tierischen Intellektes dient, ganz einfach übersehen und glaubt, daß die erste und einzige Form, die eine Erfahrung überhaupt möglich mache, diejenige sei, die eine naturwissenschaftliche Erfahrung möglich mache! Mit dieser einseitigen Vereinigung der ganzen Aufmerksamkeit auf die Frage,

in welcher Weise die Bedingungen der Erfahrung des Naturforschers erfüllt werden, wird der eigentümliche Inhalt, den die Denkkakte eben als höhere Einheitsformen des Schauens und Lebens für sich selbst repräsentieren, vollkommen aus den Augen verloren, und werden diese Formen zu leeren Hüllen oder Mitteln zu hohlen Formalitäten, in denen sich die Prozedur des wissenschaftlichen Naturerkennens vollzieht. Und da für den Naturforscher die Frage des Gegenstandes an die äußerlich sinnliche Wahrnehmung gebunden ist, so wird für Kant zum Dogma, daß die Frage der wirklichen Realität und Existenz durch die sinnliche Wahrnehmung entschieden wird. Als eine Art Wahrnehmung wird nun auch die der inneren Wahrnehmungssphäre anerkannt, die aber ganz nach der falschen Analogie des Naturerkennens betrachtet wird. Es erscheinen deren Formen also als illusorische Formen, die nur so weit einen wissenschaftlichen Wert repräsentieren, als sie Erkenntnisformen zur Ausformung sinnlicher Daten darstellen. Eine eigentliche Erkenntnis, abgesehen von der Rubrizierung des hohlen Formenwesens der Innerlichkeit, ist nur von Naturgegenständen, von Gegenständen äußerer Sinne möglich. Nur solche Gegenstände haben als eigentliche Gegenstände der Wissenschaft zu gelten, die durch die äußeren Sinne gegeben sind; die Innenwelt des Ich dagegen kommt für die eigentliche theoretische Wissenschaft nur so weit in Betracht, als sie den Formenrahmen für die Naturwissenschaft herstellt. »Postulate« der praktischen Vernunft sind eben keine streng wissenschaftlichen Objekte. Von dieser Seite wird die Lehre Kants zum empiristischen Naturalismus.

Wenn wir aber nun doch den Kreis der in immer höheren Formen ansteigenden Erkenntnisfunktionen selbst betrachten, die Kant zum leeren Rahmen, zur hohlen Formalität für die Erkenntnis dessen, was für

ihn in der Tat zum einzigen Kern wird, nämlich des äußerlich sinnlichen Seins herabsetzt, wenn wir das eigentümliche Sichselbsterleben dieser Formen betrachten, so weist uns der innerliche Tatbestand schon der Phantasiafunktion in kosmische Sphären des Lebens und führt uns außer den engen Rahmen, in dem sich der Physiker bewegt, sofern dieser nämlich die Gegenstände der äußerlich sinnlichen Wahrnehmung als eigentümlich zusammenhängende Außenwelt darzustellen hat. Die Phantasia hat nicht bloß die dreidimensionale Sphäre des Schauens und Lebens dem Physischen angefügt, sondern sie bewegt sich in diesen ihren Formen nunmehr in wunderbarer Feinheit der Varianten der Gliederung und der Ausdehnung und in beiden Rückichten in ein Maßloses; in ein maßlos Feines und ein maßlos Großes. Wenn die modernste Naturwissenschaft mit Ostwald, Maxwell und Thomson-Lord Kelvin festgestellt, daß die physische Natur, den Äther mit inbegriffen, sich bloß in physisch punktuellen, linearen und flächenhaften Formen funktionierend bewegt, und gar keine dreidimensionalen Funktionen enthält, da die höchsten, die physikalischen, als flächenhafte Querschwingungen erscheinen, so wird damit in sehr zutreffender Weise das Dreidimensionale dem Organischen als einer hyperphysikalischen Sphäre zugewiesen. Es ist die eigentümliche Form organischen Lebens, in der das Tier dann die tieferen Formen des Sinnenlebens zweckentsprechend zusammenzufassen und so seine Erkenntnisbilder auszuformen vermag.

Es ist diese höhere Form aber kein ärmliches, leeres Schema, sondern als organisches Leben eben ein wunderbarer Reichtum des Gestaltens, der sich so allein, schon beim Tier, den verschiedenen Kombinationen der Verhältnisse des Physisch-Bildlichen, das sich in der Wahrnehmung, in der Gestalt flächen-

hafter Bilder, schon eigentümlich geformt, bietet, anpaßt. Um eine Nachbildung der höchst verwickelten Verhältnisse des physischen Lebens herzustellen, das sich nur in abgerissenen flächenhaften Wahrnehmungsbildern bietet, muß wirklich eine so wunderbar fein sich an alle Formen des Materials der Wahrnehmung an-schmiegende, proteusartige, in zahllosen Verschlingungen und Wandlungen sich ergebende Lebensfunktion, wie die Phantasie eintreten, die so allein als entsprechende Erkenntnisform dieses sinnlichen Lebens, noch lange nicht für den Naturforscher, sondern einstweilen nur für das höhere Tier, funktionieren kann. Es müßte als sehr schematisch flüchtig, ja als roh erscheinen, wenn man diese Form bloß als hohle dreidimensionale Formalität abfertigen möchte, die immerhin die tierische Erfahrung ermögliche, im übrigen aber im eigenen Lebenskreis etwas ganz Leeres und Inhaltloses sei und in welche Inhalt nur durch die äußeren sinnlichen Wahrnehmungsbilder komme, aber außerdem ein nichtiges, müßiges, törichtes Spiel ohne allen Kern der soliden Realität darstelle. In solcher Weise behandelt aber Kant die noch unermesslich reicheren, noch unendlich feiner gegliederten logischen Formen des Erkennens. Die Phantasie, die, wie wir sehen, eine wichtige Erkenntnisform ist, hat Kant als solche nur ganz flüchtig und vornehm gestreift, sozusagen überflogen, um sich mit den Erkenntnisformen des Naturforschers als allein würdigen Gegenstand zu beschäftigen. Was eine psychische Funktion, noch lange aber keine geistige im eigentlichen Sinn des Wortes in voller Wirklichkeit ist, das kann nur aus der intimen und eingehend sich vertiefenden Betrachtung dieses wunderbaren positiven Erlebnisses selbst festgestellt werden und allerdings nicht aus unmaßgeblichen Schlüssen auf »Substanzen« oder sonstige logische Formen, die sonderbarer Weise die Natur von äußerlich physischen Dingen annehmen sollten und auf die nun

Kant billigerweise solche Schlüsse nach der Manier des Naturforschers nicht gelten lassen will.

Liegt die Gefahr für den Naturforscher in voreiligen Annahmen aus Schlüssen, in voreiligen Konstruktionen, so liegt die Gefahr für uns in der ungeheuren Komplikation unseres innerlich gegebenen Gegenstandes, der in einer Lebenseinheit begriffen, nicht leicht in reinlicher Scheidung und in reinlichem Bezug der Einheit dargestellt werden kann. Allerdings haben wir den großen Vorteil, daß unser Gegenstand als positive Realität des innerlichen Erlebnisses immer gegeben ist, aber es ist nicht leicht, immer klarzustellen, aus was für Elementen sich das Erlebnis darstellt. Es treten oft Momente, die sehr wesentlich sind, relativ in den Hintergrund des Bewußtseins und werden übersehen, während andere in übermäßiger Intensität im Vordergrund sich ausschließlich geltend machen für den ungeübten Blick. Es wird aber unter allen Umständen die wissenschaftliche Darstellung durch die Tatsache selbst zu kontrollieren sein.

Es heißt den innerlichen Gegenstand also übersehen und beiseite schieben, wenn man z. B. die Phantasie gewissermaßen verächtlich als etwas ganz Unwirkliches, Illusorisches, Nichtsnußiges, bloß Subjektives beiseite schieben möchte, als etwas, was für einen verständigen Menschen, und gar für einen wissenschaftlichen Forscher, unter der Würde eines eigentlichen ernstern Gegenstandes stehe. Es liegt hier weder etwas Leeres, noch auch ein hohles müßiges Spiel, und auch kein niedriger Gegenstand oder gar ein Unwirkliches, an sich Nichtiges vor, sondern ein wunderbar Reiches mit seinen lianenartigen und arabeskenartigen Verschlingungen, mit seiner Wunderwelt unerschöpflicher Wandlungen, die sich doch um eigentümliche Grundformen harmonisch ordnen und zu einem gesetzmäßig geordneten eigentümlichen überreichen Ganzen führen.

Wir erkennen in diesem Reichtum der geordneten Ausgestaltung, in dieser unermesslich feinen Gliederung, in diesem Sichanschmiegen und Akkomodieren einer höchst bildsamen Lebensform alle die Eigentümlichkeiten, die eben das organische Leben kennzeichnen. Die Phantasie erweist sich als die von der Seite ihrer Innerlichkeit beobachtete organische Realität selbst, als die eigentümliche Innenwelt schon des höheren Tieres. Die feinen Eigentümlichkeiten der Phantasieaktion, wie sie als positive Tatsachen und Realitäten im Innenleben sich darstellen, werfen Licht auf die intimsten Geheimnisse organischen Lebens, denn man darf nicht bei den deutlich bewußten Formen dieses Funktionskreises, wie er sich beim höheren Tiere schon zeigt, stehen bleiben. Man könnte fragen, warum nicht auch des niederen Tieres, warum nicht auch der Pflanzen, wenn es sich um die Grundform des organischen Lebens und Funktionierens schlechthin handelt, dessen Reichtum sich in der Fülle der ornamentalen Gestaltungen eben jener tieferen Formen gleichfalls entfaltet,²⁷ ja selbst schon in dem Reichtum der Lebensgestaltung der einfachen Zelle, die so fein und reich ist, daß sie sich allen physikalischen Maßen entzieht. Wir werden daher gewissermaßen im dämmernden Hintergrund des Erlebens als gestaltende Formtätigkeit diese reiche Formtätigkeit der Phantasie dort gleichfalls voraussetzen müssen, auch wenn wir nicht Veranlassung haben im Vordergrund mehr anzunehmen, als höchstens flächenhafte Wahrnehmungsphänomene, wie sie vielleicht auch schon bei der *Mimosa pudica* und andern, fleischfressenden Pflanzen oder bei sonnenblumenartigen voraussetzen wären. Es wird dies Maßlose jedoch kein Unendliches sein; es wird dies Dauernde, das sich als Correlat eines solchen Reichtums und einer solchen Maßlosigkeit von selbst einstellt, nicht die Gestalt eines Ewigen haben. Wenn jedoch die viel gröberen und ärmeren Funktionen,

die das physische Licht zeigt, sich ihrem maßlosen Fortgehen im Weltraum entsprechend, noch lange Zeit erhalten, bevor sie erlöschen, so wird auch die größere Feinheit und Fülle der Funktion, die den organisierten Stoff zu ihrem Resonanzboden machte, im selben Maß als relativ Dauerndes erscheinen müssen. Es liegt hier sozusagen die Frage der Dauer analytisch in der unbegrenzten Feinheit, dem ungeheuren Reichtum und dem Fortgehen in ein Maßloses. Ein Vergehen oder Erlöschen bedeutet hier nur Wandlung in anderartige Formen der Tätigkeit, des Lebens, oder, naturwissenschaftlich ausgedrückt, der Energie, und eine solche in allen diesen Formen ohne weiteres zugegeben, kann sich ein Wandel doch nur eben den Maßen und der Fülle dieser Existenz oder Funktion gemäß vollziehen in gesetzmäßigen Übergängen von Rythmen als welche hier diese Funktion selbst sich allenthalben darstellt. Es muß also auch ein Übergang in anderartige Formen sich der gegebenen Anschauungstatsache konform vollziehen, sonst erschiene sie als dieser nicht entsprechend, als sinnloses Wunder des Verschwindens oder Hervorgehens eines Andern. Es hat sich uns aber gezeigt, daß ein vollständiges Erlöschen der höheren Dimensionsfunktion in der tieferen eine Unmöglichkeit der Anschauung, zu deutsch einen Unsinn, involviert. Das Dreidimensionale kann sich im Flächenhaften unmöglich verkriechen; die Unendlichkeitsform auch nicht in der endlichen. Der Geist bedeutet aber nichts als eine solche höhere Dimensionsform über allem Physischen.

Erheben wir uns also zu den Lebens- und Erkenntnisformen einer ungleich höheren Stufe, so mußten diese als ein Organisches in höchster Potenz erscheinen. Nicht einfach das Material der sinnlichen Empfindung, wie Kant meint, wird hier unmittelbar geformt, sondern die von der zweidimensionalen Anschauung schon geformten Wahrnehmungsbilder wurden in der höheren

Erkenntnisform der Phantasie zum Material, aus welchem eine Bilderwelt dreidimensionaler Erkenntnisbilder sich gestaltete. Diese und ihre Varianten in der Phantasie werden nun zum Gegenstand einer noch höheren Formtätigkeit, die wir erst geistig nennen können. Dem schon gegebenen maßlosen Reichtum der Formbildung, die schon das organische und tierische Leben insbesondere voraussetzt, tritt nun nicht eine leere Hülse irgendwelcher Art, sondern — ein geradezu unendlicher Reichtum des Variierens, Formens, Sichausgestaltens der Anschauungen gegenüber: eine sozusagen ins Unendliche potenzierte Phantasie. So allein wird die Kontinuität mit dem Naturerkennen nicht bloß, sondern auch mit dem Tatbestand des inneren Gegenstandes, der im Logisch-Mathematischen vorliegt, herzustellen sein. Es mag daher begreiflich erscheinen, wie diese höchste Formtätigkeit dort, wo sie kein eigentlicher Gegenstand der Aufmerksamkeit, im Hintergrund des Bewußtseins dämmert, mit ihrer unendlichen Perspektive, die eine alles Maß und alle Größe überragende Fülle positiv nachweisbar in sich darstellt und inbegreift, diese ihre Fülle für die oberflächliche Betrachtung in dem Schein einer ungeheuren Leere verbirgt. Aber der sich in die eigenen Tiefen im Selbsterkennen, in der Selbstanalyse versenkende Geist, dem seine höhere Lebensfunktion so selbst zur Erfahrung geworden, zum Erlebnis, dem das »Unzulängliche zum Ereignis« geworden, wird staunen ob der unermesslichen Fülle dieses Reichtums, der über Zeit und Raum in aller Wirklichkeit des Schauens sich nunmehr für den zu sich selbst Erwachten breitet und dem die Unendlichkeiten über allen Sternenmeeren und die Weltalter der Ewigkeit nunmehr in der vollen Wirklichkeit dieses unermesslichen und unermesslich reich gegliederten Schauens und Lebens zu Füßen liegen als das entschleierte Geheimnis seiner Geistigkeit. Und wahrlich, dieser Mensch wird lächeln,

wenn man ihm die Beweise über irgend ein hypothetisches Ding, eine Seele, die als »Substanz« existieren soll, als Schlüsse vorbringt, die ihm die Dauer und Beharrlichkeit seiner geistigen Lebensform beweisen sollen. Und er wird es sehr ehrenwert finden, daß Kant solche Kindereien widerlegt hat.

Die Kosmologie gerät in Antinomien, in Widersprüche der Anschauung, die beweisen sollen, daß wir es mit bloßen illusorischen Phänomenen, mit leeren Formen des Denkens zu tun haben. In der Tat handelt es sich um fundamental verschiedene Grundfunktionen bildlich anschaulicher, endlicher oder streng logisch unendlicher Art, die sich als solche durchaus nicht widersprechen und zu Verwirrungen nur führen, wenn man in ihnen denselben äußeren Naturgegenstand in ihrer naiv-unkritischen Objektivierung zu sehen glaubt. Wie niedrig jedoch eigentlich die Anschauung ist, die Kant über die Gottheit hat, welche Gestalt ganz äußerlicher Art ihm hier vorschwebt, wird aus seiner Widerlegung der Gottesbeweise klar. Den Kernpunkt dieser Widerlegung bildet das berühmte Beispiel mit den hundert Talern. Es repräsentieren nämlich die bloß vorgestellten hundert Taler keine Wirklichkeit des nachbildenden Naturerkennens. Gehört die Existenz, natürlich hier vorläufig die vorgestellte Existenz, mit zu den notwendigen Prädikaten eines vollkommensten Wesens, so könnte ein solches immerhin — ohne dieses Prädikat nicht existieren, wie das Dreieck nicht ohne die drei Seiten und drei Winkel. Aber es könnte sein, daß das Dreieck samt den drei Winkeln nicht existiert. Daß das Dreieck aber oder die hundert Taler wirklich existieren, dafür gibt es nur einen möglichen Beweis: daß sie sinnlich wahrgenommen werden. Also — wäre auch jener Gott nur durch eine entsprechende sinnliche Wahrnehmung als existierend festzustellen! Wie roh sensualistisch auf den tiefsten Lebenskreis beschränkt die Erfahrung

hier zur Geltung kommt, wie alles, was sich nicht in dieser Form präsentiert, als illusorische Nichtigkeit und als hohle Formalität betrachtet wird, wird hier, – wo der Gott der hundert Taler den Gott der Theologie entthront – so recht klar. Und diese Entthronung ist historische Tatsache. Es ist die Gottheit der hundert Taler zur Gottheit unseres plutokratischen Zeitalters geworden.





Johann Gottlieb Fichte.

Es hat sich gezeigt, daß sich die Anschauung der Substanz aus der allein vollständigen und folgerichtigen Selbstbetrachtung des Denkaktes ergibt, sofern wir uns nur dessen ganzen Inhalt klar machen, uns denselben im Selbsterkennen zum Bewußtsein bringen, ihn aus dem dämmernen Hintergrund, der er für das gemeine Bewußtsein bleibt, an das Licht des Wissens und der Wissenschaft ziehen wollen. Mit dieser Ausführung, die zur Beleuchtung der unbewußten Voraussetzungen, in denen Spinozas Panlogismus wurzelt, dienen sollte, haben wir der ferneren Entwicklung eigentlich vorgegriffen. Denn diese konsequente univerfelle Selbstschauung des Denkaktes ist schon als Gestalt der Geschichte gegeben: sie hat sich mit dem großen Fichte vollzogen in dessen intellektueller Anschauung.

Das cartesianische empirische Ich sowohl wie auch die bloß formale Einheit des Selbstbewußtseins – das Ich im Sinne von Kant – hat sich dem durchdringenden Geistesblick dieses Sehers in seinen ganzen Tiefgründen, ohne die es gar nicht bestehen, gar nicht gegeben sein kann, entschleierte. Es bewegt sich diese Schauung im unendlichen Reichthum und in der Größe über aller Größe, in ihrer ganzen überräumlichen und überzeitlichen Erhabenheit, in ihrer Lichtperspektive zugleich, die in das All aller möglichen Intelligenzen leuchtet

und diese ebenso in sich begriffen und verschlungen hat im Denkkakt, der hier erst zum Gegenstand einer wirklichen Selbstbetrachtung und Selbstzergliederung geworden ist. Bei Cartesius, bei Kant wird die Forderung der Verinnerlichung, der Selbsterkenntnis allerdings gestellt. Aber der Erstere fällt sogleich aus seiner Rolle in der Betrachtung dieser Innerlichkeit in der Gestalt einer äußerlichen Dinglichkeit, auf die, wie auf einen Naturgegenstand, erst geschlossen werden muß. Der Zweite verläßt zwar in seinen Erörterungen das Gebiet der Innerlichkeit nicht, betrachtet aber seine Formen alle nur als leere Formalitäten zum Behuf der Herstellung eines äußerlichen Erkennens und macht dies Innerliche nicht zum eigentlichen Gegenstand der Forschung, faßt es wieder nicht in seinem innerlichen Tatbestand ins Auge, sondern nur in einer äußerlichen Rücksicht seiner Anwendung, – erfüllt also ebenfowenig die Forderung des delphischen Gottes. An dieses große Werk des Lichtgottes ist in der Form der Wissenschaft erst J. G. Fichte herangetreten.

Fichte ist es zuerst klar geworden, daß das cartesiansche Ich und die spinozistische Substanz nur wissenschaftlichen Sinn haben als jene allinbegreifende gegensatzlose Form des Schauens, die alle Formen der Anschauung und alle Intelligenzen schlechthin in sich begriffen hat. Dies in solcher Weise bestimmte Überbildliche und Überindividuelle ist das absolute Ich Fichtes im Gegensatz zum momentan empirischen Zustand, der für die geistige Individualität in den Vordergrund ihres Bewußtseins tritt, im Gegensatz zum empirischen Ich und im Gegensatz zur leeren Form der formalen Ichheit, der eben der Blick auf den verborgenen Inhalt ihrer selbst, der eben die Zergliederung des Selbsterkennens fehlt.

Diese Form erschiene in solcher Schrankenlosigkeit des Schauens des Unendlichen als der Abgrund, in

welchem die Bilder ebenso wie die Intelligenzen untergegangen sind, als die Verneinung jedes bestimmten Bildes, jeder bestimmten Ichheit der Intelligenz, jeder bestimmten Schauung. Sie ist dies Nichts des Bewußtseins, weil sie dies gleichmäßig Allinbegreifende, dieser ungeheuerste gegensatzlose Reichtum ist. Nur wenn in diesem Ozean des Lichtes, in dieser Überfülle, in der alles Einzelne der Schauung verschwindet, dies Unteilbar-Allinbegreifende, – und nur als dieses ist das Vernunftlicht – ein Besonderes, Beschränktes, Endliches hervorleuchten läßt, – nur sofern es sich beschränkt, einen Gegensatz gegen die eigene Gegensatzlosigkeit zur Geltung bringt, wird ein bestimmtes Bewußtsein ermöglicht. So setzt sich dies Allinbegreifend-Überbewußte, das über allen Bildern, Gedanken, Individualitäten Schwebende, welches eben hier mit im Unbewußten verschwebt, als bewußtes Ich. Ist es als diese schlechthinige Position ein sich selbst in seiner Lichtfülle Entschwindendes, in diesem Sinn Unbewußtes, so wird es sich zum Bewußten nur in diesem Gegensatz, der mit der Selbstbeschränkung eintritt. Es zeigt sich auch hier, daß die Verneinung nur die ungeheuerste Bejahung – der höheren Dimension – bedeutet: das Überbewußte. Dieser Gegensatz hat also zwei Seiten. Einmal die unendliche Tätigkeit, die beschränkt wird durch das Setzen der beliebigen Endlichkeit. Dann diese Endlichkeit selbst. Erscheint die erstere Seite als die des ursprünglichen transzendenten – das heißt hier innerlich wirklichen – Subjektes, als Setzen des Ich, so erscheint das Endliche als Gegensatz gegen dies ursprünglich Unendliche, als seine Aufhebung, als Nichtich. Sofern nun das Nichtich in Wahrheit denn doch nur Moment des Ich ist, liegt seine folgerichtige Darstellung in seiner allmählichen Erweiterung, in dem Fortgehen zu seiner ursprünglichen Unbeschränktheit, in einer Bewegung auf das Unendliche zu.

Dies Schauen ist gebunden, insofern die Natur dieses

Gegensatzes des Nichtich als bestimmten Momentes dieses Gegensatzlosen, als Beschränkung in ganz bestimmter Weise gegeben, nun dieser seiner eigentümlichen Weise gemäß entfaltet, eingegliedert, in diese bestimmte Beziehung gesetzt werden muß für das deutliche Bewußtsein, in der es ursprünglich unbewußt gegeben ist als Moment der schlechthinigen gegensatzlosen Einheit. Diese Tätigkeit, in der das Ich sich also beschränkt und bestimmt setzt durch das Nichtich, ist die theoretische Weise der Schauung. Sofern nun aber andererseits das intellektuelle Subjekt in seiner lebendigen gegensatzlosen Totalität der Innerlichkeit zur Geltung kommen soll der Welt der Endlichkeiten und ihren Bestimmtheiten gegenüber, diese zum Mittel und Werkzeug herabsetzt, um seine Ziele, die Ziele seiner Selbstentfaltung in immer höherem Licht zu erreichen, — ist die Tätigkeit frei, sofern sie ursprünglich nicht von einem Beschränkten, sondern von einem Gegensatzlosen ausging, welches allinbegreifend, als Geist eben der gegensatzlose Ozean aller Möglichkeiten des Bildlichen und zwar in Wirklichkeit ist. Der Inbegriff alles Geistigen ist allerdings der individuelle Geist bloß der Möglichkeit nach und es ist in Umrissen entworfen worden, was das zu bedeuten habe. Hier also, wo das Ich das Nichtich als beschränkt und bestimmt durch das Ich setzt, ist die Betätigung praktisch.

Daß nun die intellektuelle Anschauung in Wirklichkeit dieser Inbegriff aller Möglichkeit des Bildlichen ist, hat Fichte in seiner Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801 (S. W. II., S. 7) so wunderbar einfach, groß und durchsichtig gezeigt, daß ich diese wahrhaft historische Partie hier am besten tue, wieder abzudrucken: Der Erkennende — denn ein solcher tritt uns hier entgegen — stellt die Frage, wie ein Wissen überhaupt möglich sei, worauf die in jedem eigentlichen Wissen gegebene »Stetigkeit, Festigkeit und Unerfütter-

lichkeit des Vorstellens« beruhe. »Zuvörderst, der Leser hatte eben einen bestimmten Winkel . . . durch bestimmte Seiten . . . errichtet, zog daraufhin ein für allemal die dritte Seite und sagte in diesem Ziehen ein für allemal aus, daß nach ins Unendliche fortgesetzten Proben eine andere zu ziehen, doch immer nur dieselbe werde wiederholt werden können. Mithin muß er in dem diesmaligen Ziehen gar nicht bloß das diesmalige, sondern das Ziehen . . . unter allen Bedingungen . . . überhaupt und schlechthin in seiner unendlichen Wiederholbarkeit mit einem Blicke zu übersehen meinen, wenn es mit seiner Behauptung eines Wissens Grund haben soll . . . Ferner der ausgesagte Satz sollte nicht nur für diesen bestimmten ihm vorliegenden Winkel, sondern schlechthin für die unendlich möglichen Winkel gelten, . . . er mußte demnach auf das Ziehen einer Linie, um diesen Winkel zu schließen, durchaus nicht, sondern überhaupt und schlechthin auf das Ziehen einer Linie, um überhaupt einen Winkel zu schließen, sehen und daselbe in seiner möglichen unendlichen Verschiedenheit mit einem Blicke übersehen, wenn es mit seiner Behauptung des ausgesprochenen Wissens Grund haben soll. Ferner soll der ausgesagte Satz nicht nur für ihn, sondern schlechthin für jedes vernünftige Wesen gelten, folglich muß der Leser durchaus nicht auf sich, . . . sondern auf das Urteil aller Vernünftigen sehen, und daselbe mit einem Blick übersehen, aus seiner Seele in die Seele aller vernünftigen Wesen hineinschauen . . . Ferner er betrachtet, sein Urteil gar nicht als in diesem Augenblicke gefälltes, sondern übersieht sein und aller vernünftigen Wesen Urteil über diesen Gegenstand schlechthin in aller Zeit, d. i. absolut zeitlos, . . . eine Übersicht und ein Auffassen alles Vorstellens schlechthin und mit einem Blicke.« (Ebenda, S. 5 f.) Die Wissenschaftslehre als »Wissen vom Wissen« »ist daher Anschauung aller

Anschauung; absolutes Zusammenfassen aller möglichen Anschauung in eine, . . . keine Mehrheit von Erkenntnissen, kein System oder Zusammenfügung von Sätzen, sondern sie ist durchaus nur ein einiger unteilbarer Blick.« Sie ist so »absolutes Wissen, Festigkeit, Unerfütterlichkeit und Unwandelbarkeit des Urteils,« so daß »alle Widerlegung, aller Widerspruch und aller Zweifel auf ihrem Boden erst möglich gemacht wird, sonach tief unter ihr liegt.« Die intellektuelle Anschauung »ist so nur das zum Wissen von sich selbst, zur Besonnenheit, Klarheit und Herrschaft über sich selbst gekommene, allgemeine Wissen.« »Sie ist auf keine Weise unser Gegenstand, sondern . . . unser Auge, ja nicht einmal unser Auge, sondern nur die Klarheit des Auges.« »Der Strenge nach hat man sie nicht, sondern man ist sie, und keiner hat sie eher, bis er selbst zu ihr geworden ist. Sie ist die Anschauung des allgemeinen, nicht erst zu erwerbenden, sondern schlechthin bei jedem, der nur ein vernünftiges Wesen ist, voraussetzenden und das vernünftige Wesen eben konstituierenden Wissens . . . Es gehört zu ihr nichts weiter, als daß man sich auf sich selbst besinne und einen festen Blick auf sein Inneres wende. Daß die Menschheit in ihrem Forſchen nach ihr Jahrtausende irre gegangen ist und das Zeitalter, dem sie vorgelegt worden, sie nicht vernommen hat, beweist bloß, daß den Menschen bisher alles andere näher gelegen hat, als sie sich selbst.« (Ebenda, S. 9 f.)

Die grundlegende Anschauung der Intellektualfunktion ist die geometrische Anschauung, die freilich für den Mathematiker nur in der Anwendung auf die in ihr als untere Momente und Begrenzungen begriffenen, höchstens dreidimensionalen Formen betrachtet wird, die mit dem Elemente des »Vorstellens«, d. h. der dreidimensionalen Bildlichkeit korrespondieren. Begriffliches erscheint schon als Komplikation, welches

für uns nur Klarheit gewinnt, wenn es auf seine ihm entsprechenden und zugrunde liegenden Momente der Anschauung, also auf Anschauungsvariationen und deren Projektionen in eine höhere, überräumliche, kosmozentrische Anschauung, oder was daselbe ist, in eine als unendlich, als wenigstens Vierdimensionales sich darstellende Funktionsweise zurückgeführt wird. Widersprüche, Unmöglichkeiten der Kombination ergeben sich aus dem Tatbestand der Zergliederung der Anschauung selbst. Kommt dem logisch Widersprechenden in der elementaren Anschauungsebene auch keine Realität zu, so erscheint es doch in der Intellektualsphäre als der eigentümliche vollwirkliche Akt der Ineinsprojektion des in der Anschauung Unvereinbaren. Es werden die Grundformen der logischen Funktionsphäre zugleich als Übergreifendes über tiefer liegende Funktionskreise, als Kategorien erscheinen, da die Bedingungen menschlichen Wissens nur in den Formen dieser Region des Erlebens und Sichdarbildens sich darstellen. Die toten, leeren, schematischen Formen der Kategorien werden aber hier als eigentümliche ganz bestimmte Bezüge innerhalb dieses Funktionskreises und damit indirekt auch der tieferliegenden Lebenskreise sich enthüllen, die hier in entsprechenden unteren Begrenzungsweisen repräsentiert sind.

Mit der Entfaltung des unendlichen Gehaltes der Anschauungsmomente in intellektueller Anschauung ist aber auch wesentlich das Unbewußte, diese als verborgene Einheit der Gegensätze im absoluten Ich sich bergende mystische Tiefe als überbildlich und überindividuell Gegensatzloses und in diesem Sinne Überbewußtes entschleiert. Es ist das empirische Ich, das bewußte Subjekt, das heißt das dem gemeinen zum Wissen vom Wissen nicht erhobenen Bewußtsein gegebene Subjekt allerdings dieses bestimmte bildliche Vorstellen, dieser Zustand des

Gefühles und der Willensregung einerseits, dieses schattenhafte, leere Schema der logischen Begrifflichkeit andererseits. Das und das allein ist das menschliche, bewußte Denken. Es ist das Objekt das auf Grund solcher Daten, insbesondere der Daten der sinnlichen Wahrnehmungssphäre sich darstellende, mit Hülfe der Formen des Intellectes hergestellte Erkenntnisbild, welches einen halb sinnlichen, an die Sphäre der Anschauung und Empfindung anklingenden, dann aber eben mit dem Fortschritt des wissenschaftlichen Erkennens immer mehr hervortretenden gedanklich ätherischen, schattenhaften, nicht sinnlichen Charakter gewinnt. Es ist aber das wesentlich über alle Räume, alle Zeiten, alle empirisch vereinzelt Akte des Bewußtseins sich erhebende, alle solche Varianten der Bilder ebenso wie der Subjekte in seiner schlechthin einheitlichen Unendlichkeit inbegriffende, die wesentliche Voraussetzung derselben bildende Funktionieren dieses gegenstandslosen Schauens selbst das absolute Ich. Nicht also ein mystisches, unerfaßbares Grundwesen, sondern eben die konkrete lebendige Einheit dieses Inbegriffes aller Varianten, die dann die bestimmten Formen erst zu klar bestimmten Seiten und Momenten ihrer selbst macht, dieses Sichauffichselbst-Befinnen, dieses entfaltetete Selbsterkennen des gegebenen Denkens, diese Entschleierung des logischen Hintergrundes. Es ist dies absolute Ich also die jedem Menschen nachweisbare, wie Fichte an eben jener Stelle sagt, jedem zu Füßen liegende Voraussetzung des Wissens überhaupt. Das und das allein ist die verborgene Grundtatsache, von der aus sich uns das Wunder und alles Wunder, der Gedanke und Geist und die wunderfame Feinheit und der unermessliche Reichtum ihrer Formen entschleiern muß.

Damit aber hat sich uns allerdings kein Totfertiges eines abgeschlossenen Systems, etwa von Begriffsschemen, wie man sich nach der alten schlechten Manier eine

fertige Wissenschaft vorstellen möchte, ergeben. Es hat sich vielmehr der Gegenstand als ein unendlich reiches Gebiet der Forschung und Schauung ergeben. Es hat sich uns nur der Kerker der alten Welt eröffnet, wo wir in düsterer Enge einer dreidimensionalen Vorstellungswelt eingeschlossen, zwischen den »vier Mauern«, den vier Dimensionsbestimmungen der untersten Sphäre, eingeengt, nur mit Bildern endlicher Art und mit leeren Begriffsschemen und Schatten zu tun hatten, die sich gespensterhaft auf unsere Wände projizierten aus einer uns unerreichbaren Welt des Lichtes, gleichsam aus einer oberen Lücke des Gefängnisraumes. Wir haben die Fesseln zerbrochen und die Wände durchbrochen und sind nun befreit. Vor uns breitet sich eine weite Landschaft, und alle ihre Blüten und Früchte und alle die Schätze ihrer Berge gehören uns. Aber wir haben keine toten Schätze, sondern ein unbegrenztes Feld der Arbeit, des Schaffens gewonnen. Denn die Gestalten, die nun an uns herantreten, sind keine bloßen Bilder und keine bloßen fertigen Schemen und Formeln mehr. Sie sind Unendlichkeitsgestalten, himmlische Gefilde, aus deren Boden überall tausendfach all die Blüten der Bilder und all die himmelanstrebenden hohen Bäume der Begriffe hervorsprossen in lebendigem Schaffen, deren Quellen und Bäche und Ströme alle in einem Ozean und deren Duften und deren Leuchten sich in einem Himmel vereinigt. Wir sind, in diesem höchsten Besitze, in überköniglicher Herrlichkeit, die ein Gegenstandsloses überfieht und ihr eigen nennt, erst befähigt zu diesem höchsten Schaffen.

Mit dem großen Fichte und seiner intellektuellen Anschauung also hätte sich der Akt der großen Befreiung, dies große Erwachen vollzogen. Aber selbst bei diesem Genius schien es, als ob es Mühe hätte, den alten schweren Traum, den Traum von der Nichtigkeit, der illusorischen nichtfeindlichen Natur unserer Innenwelt,

der wie ein Alp auf den Gemütern all der Nachkommen des gefallenen Adam lastet, seit jener Zeit, da er sein Blütenparadies verließ, zu zerstreuen. Es war eben ein welthistorisches Erwachen, das sich hier allmählich vollzog.

Es muß hier vor allem bemerkt werden, daß der Denkkakt des individuellen Geistes seit Descartes der Ausgangspunkt war, der zum Erwachen des wissenschaftlichen Selbsterkennens führen sollte. Es enthält nun allerdings die hohe Lebensform, deren Selbsterkenntnis Fichte zu seiner Aufgabe gemacht hat, notwendig alle unteren Stufen als Momente in sich. Aber es haben diese unteren Stufen demungeachtet noch außerdem ein gewissermaßen losgelöstes Leben, wo sie sich in dieser ihrer Beschränktheit relativ verfelbständigen. Als untere Stufe des höheren, hier des logisch-intellektuellen Funktionskreises, tragen sie den eigentümlichen Charakter jener Region und Funktion an sich, sind Selbstbeschränkungen derselben, relative Negationen innerhalb ihres Kreises. In der positiven oder losgelösten Form aber kommen ihnen Eigentümlichkeiten zu, die ohne Rest nie in der höheren zum Ausdruck kommen können.

Fichte, der in der Wissenschaft des Wissens nur die gegensatzlose Wahrheit des Intellektes erfaßte, war damit in einer Einseitigkeit befangen geblieben, die sich in zweifacher Hinsicht kundgeben mußte. Einmal konnte in dieser Weise die Positivität der sinnlichen Tiefregionen nicht zur Geltung kommen. Es war eben in dieser Analysis der hohen Region des Funktionskreises der geistigen Individualität nur diese darzustellen. Das eigentlich Sinnliche, die Empfindung und das Bildlich-Endliche überhaupt als konkretes Erlebnis mußte ein unlösbares Rätsel bleiben. Dann erhob sich allerdings dieses absolute Ich in eine Schauung des Überindividuellen der Geistigkeit, aber nur in der Form

der Möglichkeit solcher Intellekte. Es blieb mit der Ichheit als Prinzip die Selbstheit auch theoretisch unüberwunden. Es machte darum der Nachfolger Fichtes, Schelling, diesem zum Vorwurf, daß er das Prinzip des Bösen zum Prinzip seiner Philosophie gemacht hätte. In der Tat blieb, sofern wir diese Funktionsregion in ihrer starren Einseitigkeit festhalten, nicht bloß alle Dinglichkeit und Sinnenwelt verflüchtigt, Gegenstand des Zweifels, Objekt der Verneinung für den »Geist der stets verneint«, sondern auch die Welt der Intellekte erschien als bloß Mögliches, als im Kreis dieser Selbstheit nicht Verwirklichtes, nicht Gegebenes, sofern sie hier als bloße Schatten und Möglichkeiten innerhalb des Funktionskreises der Selbstheit, des Ich erschienen. Es war also der Solipsismus hier unüberwunden. Aber auch diese Selbstheit, dieses Ich als Individuelles mußte im selben Maß, als eben die bestimmten Gegensätze gegen dasselbe, die anderartigen Intellekte im Unbestimmten verschwommen, selbst zum Unbestimmten, Zweifelhafte, Schwankende, Haltlose werden, dessen Substanz, das absolute Ich also nur dies Bodenlose, dies Unbestimmte der bildlichen Welt ebenso wie der bestimmten geistigen Individualität selbst darstellen konnte. Sich selbst in der unendlichen Innerlichkeit wollte diese Ichheit als das gesuchte Original, als das wahrhafte Ding an sich, als die Substanz aller Wirklichkeit des individuellen Geistes fassen. In sich aber festgebannt, um diese große Arbeit möglichst vollendet zu vollbringen, verlor sie mit dem Entschwinden aller Gegensätze allen Halt in sich selbst. Obnehin war dies Verschweben im Universalen ohne intensive Konzentration auf die Seinsmomente, die dem sinnlichen analogen Momente, vollzogen. Um sich in dieser Höhe zu erhalten, wurde eben die Verneinung des endlichen, dem Sinnlichen analogen Charakters des Intellektuellen, also der immanenten tieferen bildlichen

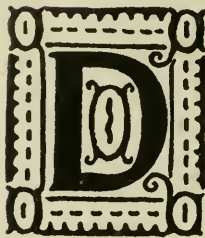
Grenzform des Intellektuellen, aufs schärfste betont. Damit aber eben mußte sich die Intellektualfunktion als eben die Verneinung des Seins überhaupt darstellen. Es schien also alles wieder im Zweifel zu verlinken, von dem Descartes ausgegangen war, aber nicht in einem hoffnungsvollen, lebenskräftigen Zweifel, der eine Welt nur verneinte, um eine sich Welt zu erobern, sondern des sich in sich selbst zerstörenden und zerlegenden Zweifels. So erscheint denn die Philosophie Fichtes in der »Bestimmung des Menschen« schließlich in der Gestalt des vollendeten Nihilismus, der die Frage stellt, ob nicht die Welt der Dinge nicht bloß, sondern auch die Welt der Intellekte, ja auch das eigene Ich nicht ein bloßer illusorischer trügerischer Traum wäre, ja nicht einmal dies, sondern nur der Traum eines Traumes.

Es ist großen Gestalten der Geschichte eigen, unerbittlich, bis zur Absurdität, die Konsequenzen des gegebenen geschichtlichen Standpunktes zu ziehen, um so allein die Klärung und den Fortschritt vorzubereiten. Das Wesentliche und Große bei Fichte haben wir mit der Darstellung seiner großen Einseitigkeit seines subjektiven Idealismus dargestellt. Mögen nun seine Anknüpfungen an die ethische Natur des Menschengeistes über diese Schranken der Selbstheit hinausführen, so bewegt sich doch Fichte hier mehr in mystischer Schauung, als in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen. Es gehört diese Seite eben nicht eigentlich seinem Wirken als Philosoph und Mann der Wissenschaft an.





Schelling.



Die Fortführung der wissenschaftlichen Konsequenzen der Lehre Fichtes unternahm Schelling.

Es ist dieselbe Weise der intellektuellen Anschauung, von der Schelling ausging. Es ist die Intellektualregion, die Funktion des individuellen Geistes, die hier zum Gegenstand der Betrachtung und Auseinanderlegung wird. Schelling knüpft jedoch von dieser Region aus nach unten ebenso, wie nach oben an: er sucht Fühlung mit der Naturanschauung ebenso wie mit der überindividuellen Höhe der mystischen Schauung, der Gottschauung. Er versucht die Einseitigkeit der Lehre Fichtes hiermit zu durchbrechen.

Es hat sich gezeigt, wie das Element des Bildlichen die untere Begrenzung des Intellektualaktes selbst ausmacht. Man kann so aus der Höhe des geistigen Selbstbewußtseins in die Naturtiefe, aber ebenso aus der Tiefe elementarer Grenzbestimmungen zum Geist als der Höhe ihres Erkennens, ihres Sichselbstdarstellens gelangen. Die erste Aufgabe hat die Transzendentalphilosophie, die zweite die Naturphilosophie zu vollenden. Erscheinen die toten und bewußtlosen Produkte der Natur nur als mißlungene Versuche der Natur zu sich selbst, zu ihrer Selbstanschauung, zu ihrer vollendeten Selbstdarstellung zu gelangen, oder sich selbst zu reflektieren und abzuspiegeln, so ist der Geist im Menschen nur die höchste letzte Reflektion oder Selbstdarstellung der Natur. Geht man aber vom Geist

aus, so führt die fortgesetzte Selbstbeschränkung schließlich zur Naturtiefe, so daß die Natur der erloschene Geist und die in Todesstarre versunkene Intelligenz selbst ist. Die Kunst schließlich erscheint als die harmonische Mitte, als die vollendetste Weise der Darstellung dieser Harmonie des Sinnlich-Endlichen und des Geistig-Unendlichen, als die vollendetste Offenbarung der vollen gegenstandslosen Wahrheit, des Absoluten, wo das Unendliche, das Ideelle sich im Sinnlichen und Endlichen, das Geistige sich im Bildlichen darstellt und so das bewußtlose Schaffen der Natur mit dem bewußten Schaffen vereinigt.

Dieses »Unbewußte« gewinnt aber bei Schelling noch einen anderen höheren Sinn: den der verborgenen Identität des Subjektiven und Objektiven nicht bloß, wie es sich schon auch bei Fichte darstellte, sondern auch des Mystisch-Überindividuellen, welches alle diese unteren Stufen des Geistes und der Naturtiefe in der höheren Einheit begreift und uns sich schöpferisch entfaltet. Es ist so ein nicht bloß Intellektuelles, sondern ein Intelligibles. Es sei hier die schöne Stelle im System des transzendentalen Idealismus, S. 434 angeführt: »Dieses ewig Unbewußte, was gleichsam die ewige Sonne im Reich des Geistes, durch sein ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Objekt wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich daselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst Bestimmenden, Subjektiven in uns und des Objektiven oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit des Objektiven«.

Tritt dadurch eine Art verworrener Pantheismus ein, daß Schelling die Natur nur als unbewußten Geist betrachtet, so knüpfen die Schauungen des Über-

individuellen und Absoluten bei Schelling dann direkt an die mystischen Einheitschauungen der Neoplatoniker, Jakob Böhmes und der Mystik des Mittelalters an. Es wird ganz im Sinn Platos die Welt der Ideen als die allein wahrhafte Welt, das Absolute als das allein Seiende betrachtet, und die Welt der Sinne durch einen Abfall aus jener Höhe der Ideenwelt erklärt. Es treten diese Darstellungen Schellings schon aus dem Bereich der eigentlichen philosophischen Darstellung, die wissenschaftliche Auseinanderlegung und Klarlegung anstrebt und wird zur halb bildlich mystischen Darstellung, deren Ausführungen außerhalb des Kreises unserer engeren Aufgabe fallen.

Als Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung aber und als genialer Anklang an eine dimensionsmäßige Gliederung des absoluten Universums muß jedoch hier die Lehre von den Potenzen des Alls bei Schelling hervorgehoben werden. Es erscheint die Natur erstens als Materie und Schwerkraft, zweitens als Licht, drittens als Organismus. Das markiert eben die Stufen des Nulldimensionalen, Eindimensionalen, Zweidimensionalen und Dreidimensionalen in der Natur. Wir müssen hier die Übereinstimmung der genialen intuitiven Antizipationen des »geistreichsten Mannes seines Jahrhunderts« (als welchen Wilh. Humboldt Schelling bezeichnet) und seiner dynamischen Lehre von den Potenzen der Natur mit den Resultaten des exakten Kalküls eines Maxwell, Thomson und Ostwald bewundern. Den »realen« Potenzen setzt Schelling als »ideale« das Wissen, das Handeln und die Vernunft zur Seite, die sich als Wahrheit, Güte und Schönheit offenbaren.

Für die Weise der Darstellung und des Grundgedankens dieses Werkes erscheinen besonders merkwürdig folgende Stellen aus dem »Bruno« von Schelling: »Der unendliche Begriff verhält sich zu dem Endlichen

wie das Quadrat zu seiner Wurzel.« Wird aber das Quadrat mit dem, wovon es das Quadrat ist, vervielfacht, so entsteht der Würfel, welcher das sinnliche Abbild der Ideen oder der absoluten Einheit des Gegensatzes und der Einheit ist.» (S. 94–96.) Die Idee erscheint Schelling als das schlechthin Überindividuelle, als das Ewige, welches sich als höhere Potenz über die Unendlichkeitsgestalt des Geistigen erhebt, die sich im Begriff darstellt, was ganz unserer Grundanschauung entspricht, wie wir ihr hier in dieser Schrift wissenschaftlich entfaltetem Ausdruck gegeben haben. Bei Schelling erscheint die Dimensionsidee aber, in ähnlicher Weise wie im Gnostiker-Evangelium Pistis Sophia, mehr als geniale symbolische Intuition, denn als wissenschaftliche Ausführung.*)

*) Eine, die bedeutendsten Werke Schellings umfassende Ausgabe in drei Bänden, geschichtlich wissenschaftlich eingeleitet von Otto Weiß, mit Geleitwort von Prof. H. Drews erschien soeben im Verlag von Fritz Eckardt, Leipzig.





Hegel.

Es drängte die mystische Unbestimmtheit der intellektuellen Anschauung bei Schelling einen anderen großen Denker zu dem Versuche einer wissenschaftlichen Auseinanderlegung derselben. Da diese Anschauung für sich allein nur in dunkle Tiefen zu führen schien, so schien sich als einziger Weg zur Klärung die begriffliche Bestimmung zu bieten.

Begriffe haben ohnehin die Aufgabe, Anschauungen intellektuell zu bestimmen, sie in Sphären universon Schauens zu verweben. In Variationsreihen des Bildlichen wird die gegebene äußere Anschauung ohnehin schon durch die Phantasie verwoben. Diese Variationsreihen erweitern und lichten sich zur allübersehenden Perspektive im Begrifflichen. So läßt sich der Satz Kants, daß Anschauungen ohne Begriffe blind wären, in ganz gutem Sinne verstehen. Das Angesehene, Bildliche wird, innerhalb gewisser Grenzen, für alle möglichen Fälle bestimmt. Das Übersehen dieses Inbegriffs aller Möglichkeiten bildlicher Varianten ist also der Lichtkreis, der weite Gesichtskreis, den für die Anschauung die Begriffsfunktion webt; die intellektuelle Klarheit, die dann mit dem Bezug auf ähnliche und verwandte ebenso wie gegensätzliche Sphären schließlich in einer über den verschiedenen Lebensstufen schwebenden Einheit des Schauens ihre Vollendung gewinnt mit jenen Universalgestalten des Begriffes, die wir Kategorien nennen.

Mit der eigentümlichen Bestimmtheit, die in den Kategorien liegt, will also Hegel die intellektuelle An-

schauung bestimmen, dem Banne mystischer Unbestimmtheit entreißen, im Lichte verständiger Unterscheidung klären. Während also für das angewendete Denken die Kategorien nur die intellektuelle Erleuchtung des Bildlich-Anschaulichen, den weitesten höchsten Lichtkreis sozulegen, darstellten, in dem es sich dem Erkennen klärt, soll hier vielmehr durch das Herabsteigen in die engere Bestimmtheit der Kategorien die allumfassende Sphäre der intellektuellen Anschauung Klarheit und Bestimmtheit gewinnen: jene Bestimmtheit, in der als seinem intellektuellen Elemente obnehin der Verstand sich bewegt. Durch die Kategorien also soll gewissermaßen der Weg nach unten, der Weg zur vollendeten Bestimmtheit der intellektuellen Anschauung gebahnt werden. So wie nämlich Begriffe ihre nähere Bestimmtheit im Element der Anschauung finden, hier der bildlichen Anschauung, so die intellektuelle Anschauung in den Begriffen als ihren Gliedern und näheren Bestimmungen, so daß eben das gleichmäßige Sichverfenken der Aufmerksamkeit in die Varianten all der Begriffsfunktionen jene unbestimmte Einheit der intellektuellen Anschauung resultiert, die in mystische dunkle Tiefen führt.

Der ganze Gang der Entwicklung aber mußte sich einerseits allerdings auf diese Universalperspektive aber in ihr auf die nähere Bestimmtheit eben ihrer begrifflichen Formen, auf die Anschauung also in ihrer bis zum Bildlich-Anschaulichen hinab sich vollendenden Klarheit bewegen. Denn die unanschauliche Perspektive des Begrifflichen, bis in die höchsten Formen hinein, war längst gegeben, ja sie war, wie Kant richtig ausführte, die einfache Voraussetzung menschlichen Erkennens. Die intellektuelle Anschauung selbst also war, näher betrachtet, in unbestimmter Form nur die allgemeine Forderung, das Problem der Veranschaulichung des Begrifflichen, welches nunmehr in seiner Besonderung

und in feinen Einzelheiten durchgeführt werden sollte. Es wurde von Fichte und Schelling die Anschauung deswegen betont, weil Anschauung allein den Begriff vom unbestimmten Verschweben im Variantenbefreien und den Wirklichkeitsgrund, den Lebensgrund, die Realität seiner ideellen Formen nachweisen und entfalten konnte; weil im Element des Anschaulichen allein die Selbsterkenntnis des Begrifflichen sich vollenden konnte. Was also die intellektuelle Anschauung forderte, war eben die Veranschaulichung des Begrifflichen; sie ist die große historische Anklage gegen den in Begriffsnebeln verschwebenden Intellekt der alten Welt, gegen den Menschen, der nur nach außen, nur in eine Sinnenwelt hinaus schaute und nicht in sich selbst hinein schaute, in seine geistige Innenwelt.

Vom erwachenden geistigen Leben der intellektuellen Anschauung also mußten fortan die Begriffe durchwozt sein, sollten sie dieser Forderung genügen, den großen Fortschritt in die neue Welt, die sich auf die Selbsterkenntnis aufbaute, vermitteln.

Nicht mehr die im falschen Halblicht einer bloßen Subjektivität verschwimmenden »unwirklich wirklichen« Schatten der alten Welt konnten die Begriffe mehr bleiben, sollten sie dieser hohen Aufgabe genügen. Sie mußten selbst Realitäten, Wirklichkeiten, Objektives schlechthin sein. An die Stelle einer bloß formalen Logik mußte eine materielle Logik, an die Stelle der bloß subjektiven Begriffe mußten die objektiven Begriffe Hegels treten.

Was jedoch dem geistigen Blick hier sogleich einleuchten mußte, war, daß diese höchsten Formen nicht etwa in äußerlichem Zusammenhang als Teilstücke die Wahrheit, die vollendete Auffassung des Wirklichen bedeuteten, sondern jede dies unteilbare Ganze der Wahrheit darstellte: ein durchaus Identisches in allen diesen unterschiedenen Formen. Es war diese selbe eine

Wahrheit also das Sein, das Tätige oder Werdende, Qualität, Maß, Wesen, Grund, Form, Inhalt, Substanz, Begriff, Leben, Idee, und alle diese Formen erschienen nicht bloß als Eigenheiten oder teilweise Eigenschaften, sondern näher betrachtet waren sie alle und selbst das, was als bloße Eigenheit oder besondere Form erschien, — die Totalität und das ursprünglich Seiende selbst. Es erschien so in dem Maße, als sich die Schauung eben in die besondere Kategorie oder Grundform vertiefte, jede dieser Formen als das ganze Absolute selbst. In seiner Totalität also erschien dies Eine und Unteilbare als die Vielfältigkeit seiner Formen.

Wenn wir, um dies Verhältnis zu klären, hinter die Begriffsschleier der Lehre Hegels treten, so bemerken wir, daß eine solche Beziehung der Identität des Verschiedenen nur in jener Form möglich ist, die wir als Dimensionsfunktion darzustellen unternahmen. Würde das absolute All ein gleichförmiges Eines irgend einer Art, wie man die Prinzipie der Philosophie sich dachte, sein, so könnten an diesem Einen sich wohl verschiedene Teilformen zeigen, diese aber könnten nie das Ganze darstellen. Unmöglich auch wäre es, wenn dies absolute All ein dualistisch und sonst mehrfach aus verschiedenen Substanzen zusammengesetztes wäre. Denn diese würden nicht als das Ganze schlechthin erscheinen können, sondern eben nur als besondere Weisen der Existenz. Ganz unaufgeklärt bleibt diese Eigentümlichkeit auch dort, wo man annimmt, daß in diesen höchsten Formen, in den Kategorien Abstraktionen vom Sinnlich-Gegebenen oder überhaupt von irgend welchen Objekten vorliegen möchten. Denn dann würde doch diese Abstraktion nie den Sinn gewinnen können, die volle Totalität alles Gegebenen darzustellen, sondern nur eine Teileigenschaft, einen Rahmen oder Umriss, abgezogen vom sonstigen Bestand des Gegebenen. So mag man sich vorstellen, daß die Farbe rot oder die

Form rund, als Eigenheiten der Oberfläche der Blätter, als bloße Teilzustände des Bildes der Rosenblätter von der Gesamtheit der Erscheinung abgefordert werden, aber in solcher Weise kann nicht das Sein, das Dasein, die Existenz, die Materie, die Substanz, der Begriff, ja nicht einmal die Form verstanden werden, wenn letztere den Inbegriff der ganzen Art und Weise des Seienden bedeuten will. Denn diese Bestimmungen haben nur Sinn als der restlose Inbegriff des ganzen gegebenen Bestandes der Realität in seiner vollen Wirklichkeit. Eben diese sogenannten »äußersten Abstraktionen« sind in hohem Grade geeignet, die ganze Hohlheit und Oberflächlichkeit des gemeinen und auch in der Philosophie ganz gemein gewordenen Geredes von dem »Abstrakten« zu illustrieren, eine Phraseologie, die man eben wegen des Mangels einer deutlichen Anschauung und Einsicht in den Sachverhalt des Denkens mit so großer Vorliebe gebraucht, weil sie eben auf den ersten Anblick so gemeinverständlich und einleuchtend scheint. Diese Gemeinverständlichkeit und dies Plausible gewinnt aber die Vorstellung des »Abgezogenen« oder Abstrakten nur aus der ganz gemeinen Ansicht, daß das Sinnliche allein die volle und einzige Wirklichkeit sei, von der man nur Verschiedenes abziehen und wegnehmen könne, bis schließlich das Denken als das Leerste und Schälste und Inhaltloseste, dem Nichts ganz Gleichwertige zurückbliebe, so daß die äußersten Abstraktionen, die ärgsten Nichtigkeiten und Leerheiten und das Gehaltloseste wären. Das Denken also als Form des Nichtseienden wird so in den bekannten Gegensatz zum Sein versetzt. Besinnt man sich aber darauf, daß das Sein wieder nur die »äußerste Abstraktion«, also selbst das Denken ist in seiner vollendeten Leerheit, so könnten wir auch von dieser Seite schon die Hegelsche Identität von Sein und Nichtsein begreifen, wobei aber der mystische Anspruch dieses »Seins«

eigentlich schlechthin Alles und der vollendete Inbegriff von Allem zu sein, unerklärt bleibt. Aber nicht bloß diese Kategorie, auch die ganze Reihe der anderen tritt mit diesem Anspruch auf und hat nur Sinn unter dieser Voraussetzung, so daß wir nicht wissen, wovon wir reden, wenn wir diesen wichtigen Umstand leugnen oder aus den Augen verlieren möchten. Jedenfalls nicht von den Kategorien. Es hat also Hegel recht, wenn er bei jeder dieser Grundformen wieder schreibt: sie sei das Absolute.

Es klärt sich diese Grundtatsache aber ebenso wie dieser Schein der Leerheit mit einem Schlage und sogleich auf, wenn wir diese Formen als Dimensionsbezüge erfassen oder näher als Weisen des interdimensionalen Bezuges dieser Funktionen. Betrachten wir nämlich irgend eine Bestimmung als differentiales Moment einer Totalität in der Weise, daß die Totalität durchaus in allen Momenten als diese Grenzbestimmung erscheint, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf dieselbe konzentrieren, so wird dieses letzte Moment des Bestandes auch in dem Falle, als wir eine solche Potenzierung mehrmal wiederholen, immer das allgegenwärtige Moment der immer höheren Weisen der Totalität bleiben. Es wird die Bezeichnung der beliebigen höheren Totalität in der Weise, daß sie als Totalität solcher Momente Geltung habe, immer richtig erscheinen, so daß auch diese höheren Formen, sofern sie in letzter Analysis auf solche Momente zurückgehen, mit ihrem Namen bezeichnet werden können. Jede beliebige dieser höheren Formen wird aber in solcher Reihe die nächsthöheren alle in ähnlicher Weise substituieren können, da sie als Moment derselben sich darstellen, und ebenso als höherer Inbegriff auf die tieferen, so daß jede die anderen alle wird substituieren können, so wie auch alle als der Ausdruck des Bestandes der vollen Wirklichkeit aller gelten können. Es wird aber ebenso begreiflich, daß solche Momente

als verschwindende als Nichtigkeiten erscheinen den höheren Totalitäten gegenüber, sofern diese in ihrer Ganzheit ins Auge gefaßt werden. Aber es werden die höheren Formen vielmehr andererseits auch wieder als Verschwindendes und als ätherisch verschwimmender »Hintergrund« des Bewußtseins, als Perspektive, die in unendlicher Ferne dämmert (und größere als unendliche Fernen, ein vollendetes Verschwinden als in diesem ist nicht möglich) – erscheinen, sofern die Aufmerksamkeit in der Enge, in der Tiefe, in den unteren Regionen des Schauens und Lebens sich vereinigt. So allein tritt jenes wunderfame Widerpiel von Verneinen und Inbegreifen ein, von Nichtigkeit und Erfüllung, das Hegel so fein bemerkt, das aber auch Basilides schon begriffen hat, wenn er die Region der höchsten »Erfüllung«, das Pleroma als die Region des Nichtfeindens Gottes, des *Ouk on theos* bezeichnet.

Im Dimensionsverhältnis allein wird das klar und anschaulich, was in der Begriffsdiagnostik Hegels als widersprechend und unfaßlich erscheint: diese Identität des fundamental Verschiedenen. Der stereometrische Raum ist in jedem Durchschnitt, durch und durch ohne Rest Flächenhaftes: die Fläche durch und durch Lineares; die Linie ohne Rest durchaus Punktuell. Es gehen also die höheren Formen ohne Rest ineinander über, wenn auch allerdings feststeht, daß eine äußerliche Zusammenfügung der Höheren aus dem Tieferen, der Linien aus Punkten usw. unmöglich ist und jede höhere Bestimmung ursprüngliche Einheit ist. Durchaus identisch also in allen Momenten mit den unteren Grenzbestimmungen sind die höheren Formen doch fundamental von ihnen verschieden. Was sie vereinigt ist die Identität des Inhaltes, des Bestandes; was sie trennt die unendliche Differenz der Form. Doch andererseits erscheint die Übereinstimmung doch wieder nur als formelle, weil der jeweilige Inhalt durch die höhere

oder tiefere Grundform immer eigentümlich verändert wird. Das Flächenhafte des äußeren Wahrnehmungsbildes, des Phantomes, der geometrischen Fläche trägt einen wesentlich verschiedenen Grundcharakter. Wir sehen also auch hier dies mytisch paradoxe Ineinanderspielen der Gegenfätze, welches nur durch nähere Bestimmungen der Anschauung klargelegt werden kann.

Es darf aber die Kategorie mit der einfachen Dimensionsbestimmung ebensowenig verwechselt werden, ja sie steht in einem scharf ausgeprägten Gegensatz zu derselben. Die Dimensionsbestimmung oder Region ist immer eine ganz bestimmte Schauung, ein ganz bestimmtes Erlebnis, das scharf von jeder anderartigen und scharf von den analogen, verwandten Weisen des Schauens sich abscheidet, wenn es auch wieder den Dimensionsbezug, den Funktionsbezug auf dieselben in sich darstellt. Es kann in dieser Weise die beliebige Dimensionsbestimmung entweder als ein eigentümliches psychologisches Phänomen oder aber als eigentümlicher Lebenskreis, als eigentümlich konkret Seiendes betrachtet werden. Die Eigentümlichkeit der Kategorie liegt aber eben darin, diese Scheidung zu verwischen, aufzuheben, diese scharf geforderten, ja unendlich voneinander geschiedenen Lebenskreise in einer eigentümlichen Einheit zu verschmelzen, die gerade diese ihre tiefgehende spezifische Differenz in den Hintergrund treten läßt. Die kategoriale und dimensionale Betrachtungsweise steht sich in diesem Sinne diametral gegenüber. Es läßt sich aber dieser eigentümliche Gegensatz und die der scharfen Scheidung entgegengesetzte, in ein Chaotisches führende Grundtendenz aller kategorialen Funktionen aus der Natur des Erkennens und ihrer Bedeutung als Erkenntnisformen ebenso klar begreifen.

Es hat sich gezeigt, daß jede höhere Dimensionsregion eben dadurch zur Erkenntnisfunktion für die tiefere wird, daß sie ihre eigentümliche Bestimmung als

differentiales Moment in sich begreift und so den sachlichen Zusammenhang der inbegriffenen Momente in ihrer höheren Einheit darstellt. Sofern nun eine bestimmte Region der Schauung zum Gegenstand des Erkennens wird, werden allerdings die für irgend eine gegebene Aufgabe nötigen Zusammenhänge nur mit Hilfe des höheren Funktionskreises herzustellen sein, es wird aber durchaus nicht nötig sein, daß dieser höhere Funktionskreis selbst in den Vordergrund des Bewußtseins trete. Es würde dies sogar verwirrend sein, sofern nur diese ganz bestimmte Aufgabe der Herstellung eines bestimmten Zusammenhanges im tieferen, objektivierten Kreis zu lösen wäre. Es ist aber diese Aufgabe doch nur zu lösen, wenn die dem tieferen Elemente analoge oder kongruierende Bestimmung des höheren im Bewußtsein sich geltend macht, in Funktionsgemeinschaft tritt mit dem tieferen, z. B. die kongruierende geometrische Form mit der der Phantasie oder des Wahrnehmungsbildes. Damit wird aber die zu erkennende, die objektivierte Bestimmung im Lichte dieser höheren mit derselben eigentümlich verwoben in einer ununterscheidbaren Einheit der Funktion, denn eben nur die eigene Natur des Tieferen, Sinnlichen soll bestimmt werden im Erkennen, aber dies kann nur geschehen, indem sie durchleuchtet wird, verschmilzt mit der verwandten Form und Bewegungsweise des höheren Kreises. Sofern nun dieser immerhin bemerkt wird, denn bei aller Übereinstimmung bleibt der unendliche, der Dimensionsgegensatz in Geltung, so tritt doch dies Höhere zurück im Bewußtsein, wird als das bloß Subjektive, Nichtseiende, als bloßes Mittel und als bloße Form zum Behufe des Erkennens betrachtet. Wird aber die Aufmerksamkeit auf den beliebigen höheren Kreis gelenkt, so wird das verwandte Element der Tiefregion in ihm als Moment notwendig entdeckt, so daß sich die korrespondierenden Formen der Be-

trachtung in allen Regionen in eigentümlicher einheitlicher Projektion im Erkenntnisakt verweben und als dies Übereinstimmende überall zur Geltung kommen. Die Tendenz der Erkenntnis, d. h. der Bestimmung der tieferen Formen in der Funktionseinheit der höheren vollzieht sich durch die polare Funktion der beliebigen Dimensionsregion selbst, die die formale Einheit des Bewußtseins des fundamental Verschiedenen vermittelt. Obnehin ist die Einheit des Totalbewußtseins dies Verschmelzende, welches alle die verwandten Formen in allen Regionen in Eins projiziert, weil sich nur vermittels einer solchen Projektion in Eins der Erkenntnisakt in jedem bestimmten Fall verwirklichen läßt, nämlich in dieser Verschmelzung und Verwebung des fundamental Unterschiedenen. Neben der ganz konkreten und bestimmten Bedeutung, die irgend einer Weise des Erlebnisses in irgend einem beliebigen Lebenskreise zukommt, erscheint sie also außerdem auch noch in dieser Weise der eigentümlichen Verwebung mit allen andern Dimensionsfunktionskreisen. Da nun beliebige tiefere Formen oder Weisen des Erlebnisses im Lichte der höheren, diese aber in ihrer Analysis auf die tieferen Momente zurückgehend betrachtet werden können, so kommt mit diesem, dem kategorialen oder interdimensionalen Bezug, eine eigentümliche chaotische Geltung von allen solchen Formen für alles zustande, die nur im Hinblick auf die bestimmten Erkenntnisziele, die eben ausgesteckt werden, den bestimmten wohlbegründeten Sinn gewinnt. So gelten Bestimmungen, wie Sein, Werden, Grund, Substanz, Form, Begriff usw. für alles. Immerhin aber wird sich bei der näheren Zergliederung ergeben müssen, daß von irgend einer bestimmten Dimensionsregion und deren eigentümlichem Bezug ausgegangen worden ist, daß aber dieser Ausgangspunkt, diese primäre Fassung durch das Sichverweben mit allen den anderen verwandten Momenten

oder Bezügen in den anderen Funktionskreisen zum Unbestimmten, zwischen all diesen Regionen des bestimmten Schauens Schwebenden geworden ist. Da die höheren Funktionskreise außerdem in allen ihren tieferen Begrenzungen eine feine Bewegung auf die Darstellungsweise in den analogen Formen der tieferen zeigen und so innerhalb der eigenen Region ein Analoges der losgelösten positiven Formen gleichfalls zur Darstellung bringen, so werden diese Weisen der Bezüge zu etwas außerordentlich Verwickeltem und schwer zu Entwirrendem. Klarheit nämlich kann in die Schauung nur durch das Festhalten der bestimmten Dimensionsregion und dann der Anschauungselemente, die dieselbe konstituieren, kommen; der Tendenz solcher klaren Scheidung in der fixierenden Aufmerksamkeit widerstrebt aber direkt eben die Kategorie, die stets ihrer Grundtendenz und Grundbewegung gemäß elementar auf die Verwebung und Verschmelzung des fundamental Verschiedenen geht, weil sie den Zwecken der Erkenntnis dient und zugleich die Lebenseinheit, die formale Einheit des Bewußtseins herstellt. Eben durch dies Schweben zwischen den konkreten Lebensformen all der Regionen nehmen die Kategorien den Charakter eines Nichtseienden, einer bloßen Form an, die der Zumutung in psychologischer Form, als gegebene Tatsache der Innerlichkeit oder als Existenz, als seiendes Faktum genommen zu werden, direkt widerstrebt. Das Erkennbarste, Sinnlichste, Konkreteste wird in diesen Wirbel der Erkenntnisfunktion gezogen, der alle, selbst die univerralltesten Kreise in seine Bewegung zieht. Das Problem einer wissenschaftlichen Darlegung der Kategorien würde daher darin bestehen, daß man zugleich die bestimmte Grundanschauung, von der ausgegangen wird, ins Auge fasse und die feine Bewegung, in alle die anderen Regionen und Formen beobachte, sich aber doch nicht von dem Wirbel dieses Malfstromes der

Kategorie mitreißen lasse, der eben in jenes Chaos führt, wo jede bestimmte Form zerschellt und jede klare Anschauung sich unaufhaltsam auflöst. Während also die Dimensionsschauungen sich horizontalen Schichtungen vergleichen lassen, die übereinander beruhen, bei aller Bewegung der polaren Funktion, die sie verbinden, so stellen sich die Kategorien gewissermaßen als vertikale Projektionen dar, die durch alle diese Schichten gehen, zwischen allen schweben und in keiner für sich beharren, sondern diese, allerdings von eigentümlichen Weisen der Bewegung ausgehende und in der Art ihrer Bewegung ganz bestimmte Weise des Verwebens Älter darstellen. Man kann sagen, daß die kategoriale Form menschlichen Denkens das große Hindernis der klaren Anschauung des Erkennens, der durchsichtigen Scheidung und der anschaulichen Verbindung des unendlich Gegenfäglichen in der Form der Dimensionsschauungen war. Gewiß aber ist, daß diese Kategorial-Funktionen wieder selbst ein wesentlicher Ausfluß, ein eigentümliches Spiel der Dimensionfunktionen selbst darstellen, in dessen wunderbar chaotisch erscheinenden Verschlingungen sich ihr Reichtum und ihre Tiefe erst vollends entfaltet, und daß mit der Entwirrung dieses Chaos, mit der Auflösung dieses größten Nebels allein das Licht der Erkenntnis sich in seiner vollen Herrlichkeit ausbreitet. Im Labyrinth der Kategorien, den Minotaurus der zum Selbsterkennen noch nicht erwachten Tiermenschheit überwindend, feiert allein der Theseus der Erkenntnis seinen endgiltigen Triumph.

An dieses Werk geht nun unser Held. Im Labyrinth der Kategorien soll sich ihm das Rätsel der Erkenntnis und das Geheimnis der Welt entschleiern. Was ihm aber, vorläufig wenigstens, für die systematische Ausarbeitung entglitt, das war eben der Ariadnefaden der Anschauung.

Ist die Anschauung wesentlich das in sich beruhende Zusammenfassen der Mannigfaltigkeit von Momenten

der Erlebnisse, welches Mannigfaltige auch ein Übergroßes der Fülle oder auch ein im eigentlichsten Sinn Unendliches sein kann, so ist der Begriff die in dies Unendliche sich bewegende Variationsfunktion, die dies Variierte in der kosmozentrischen Weise des Schauens ineinander projiziert und so ins Unbestimmte, Unanschauliche überführt. Es erfolgt eine Projektion in Eins obnehin zumeist in bildlichen Weisen, die als Variiertes der Gestaltung in der Anschauung nicht miteinander stimmen, und sofern ein Identisches, Diefelbes des bildlichen Seins gemeint sein sollte, diesem direkt widersprechen. Es ist so der Widerspruch, die Identifizierung des Nichtübereinstimmenden das Element, in welchem sich der Begriff bewegt. Die intellektuelle Anschauung aber wird dadurch allein als Anschauung erhalten, daß sie dies unendlich Variierte ebenso klar unterscheidet und unverwirrt auseinander hält, als sie es in der höheren Totalität des Zusammenfassens aller Möglichkeit verbindet. Das Denken in der Gestalt der Begriffsfunktion tritt aber eben dadurch in den Gegensatz zum Sein, daß das anschaulich mit sich Übereinstimmende allein als Seiendes gilt, im Begriff dagegen das in der Anschauung Unvereinbare einfach als daselbe Begriffliche in ununterschiedener unklarer, chaotischer Einheit gesetzt wird. Zeigen schon sogenannte empirische Begriffe diesen Charakter des Denkens, das sich dem Sein formell entgegensetzt und schon dadurch den Widerspruch des gegebenen Nichtseienden darstellt, so vollendet sich dieser Widerspruch und dieses Chaos in den Kategorien, die nicht bloß verschiedene Formen der bildlichen Anschauung im selben Denkkakt, im selben Begriff formell vereinigen, sondern mit dem Inbegriff aller möglichen Varianten des Bildlichen und auch noch die Ineinsprojektion fundamental verschiedener Funktionskreise des Schauens und Lebens verbinden.

War es daher die Bestimmtheit des Begriffes, mit

der Hegel Klärung in die Nacht der intellektuellen Anschauung Schellings bringen wollte, durch strenge Unterschiede des Verstandes im Reiche des allinbegreifend chaotischen Universellen, so mußte ihn gerade der Umstand, daß er die Höhe der intellektuellen Anschauung repräsentierte, unrettbar in das Chaos des Widerspruches stürzen. Wenn Hegel sich ohne solches geistig vertieftes Schauen, etwa wie ein Wolff an die Zergliederung der Kategorien gewagt hätte, so hätte er sich wie dieser mit den dürren Knochen von Definitionen und deren toter Schematik zufrieden gegeben, oder er wäre mit Aristoteles und Kant bei einer ebenso äußerlichen strobernen Schematik von Tabellen stehen geblieben, die sich selbst als etwas ganz Leeres präsentierte, mit dem ein verständiger Mensch nichts weiter anzufangen weiß, als dergleichen Tafelwerk zum ewigen Angedenken der gelungenen Zusammenstellung im Museum der Geschichte an einer toten Wand aufzuhängen, selbst aber nach dem Rezept Voltaires und Kants dann ruhig hätte gehen können um seinen Kohl zu pflanzen. So aber konnte der tiefblickende Geist, für welchen in diesen toten Gebeinen am Leichenacker des Gedankens sich die Schauer erwachenden Lebens regten, für den hinter der scheinbaren Leere und Öde eine unendliche Fülle, die Vorahnung des Tages der Auferstehung der Toten dämmerte, nicht umhin, vor allem eben diese in ein unendlich Verschiedenes hinüberführende Bewegung, die das Unvereinbarste, durch Abgründe der Unendlichkeit Getrennte, geheimnisvoll verwob, zu bemerken und, um das Geheimnis an den Tag zu fördern, sich tollkühn in diesen schrecklichsten Abgrund, in den Abgrund des Widerspruches zu stürzen, auf die sichere Gefahr hin, eben deswegen als Erz-Sophist gebrandmarkt zu werden.

Eben der tiefe Geistesblick also, mit welchem Hegel die Natur des Begrifflichen erfaßte und den eigen-

tümlich chaotischen Charakter, der in allen Kategorien zur Geltung kommt, zwang ihn, den bis aufs tiefste Mark gehenden Widerspruch als Element des geläufigen Denkens zu konstatieren, den die Gedankenlosigkeit und Oberflächlichkeit gemeinen Philosophierens gar nicht bemerkt, welches sich damit zufrieden gibt, daß das Denken im fundamentalen Gegensatz zum Sein stehe; daß wir Erlebnisse haben, deren fundamental illusorische Natur man mit dem Wörtchen »bloß subjektiv« selbstgenügsam verklebt; die höheren Erlebnisse, z. B. die Kategorien selbst zwar irgendwie denkt, aber ganz ernstlich ohne irgend einen Inhalt zu fassen glaubt. Und dieselben Leute, die diesen Widerspruch des absoluten Gegensatzes von Sein und Denken, also des nichtseienden Denkens, den sie konstatieren, nicht bemerken, kritisieren Hegel, weil er diese »Identität von Sein und Nichtsein« bemerkte! Die Auflösung dieses Widerspruches glaubte Hegel eben im Fortgehen zu neuen Kategorien zu finden, die aber in der »Selbstbewegung« dieser Dialektik des Widerspruches nur immer in neue Widersprüche überführten, so daß sich das ganze System im Elemente des Widerspruches bewegt und aus ihm eigentlich nirgends ernstlich herausbewegen kann in einem großen »Taumel«, in welchem »kein Glied nicht trunken« ist, und so alle im Kreislauf in das große Chaos desselben Widerspruches taumeln.

Die Reihe der Kategorien stellte sich aber eben als die Reihe der Prinzipie alles möglichen Philosophierens dar. Kant hatte sich zu diesen Prinzipien so gestellt, daß er der Präension der dogmatischen Philosophen gegenüber, in den Kategorien ein ursprünglich Seiendes und Wirkliches zu sehen, ihre bloß subjektiv formelle Natur verfocht und darlegte, daß sie bloße Formen der Erkenntnis seien, die allerdings die Bedingungen darstellten, unter denen ein Erkennen überhaupt gebildet werden könne, selbst aber, abgesehen von der Be-

stimmung, die ihnen als bloßer Art des Zusammenfassens des Materials der Sinnlichkeit zukommt, ganz inhaltslos wären und allen Halt und Sinn und Bestand verlören, also nicht als Dinge an sich gelten konnten.

Hegel dagegen hatte in das Geheimnis des Seins dieses Nichtfeindenden angeblich Illusorischen geblickt. Es war ihm klar, daß hier in diesen Geistesformen Erlebnisse eigener Art, Wirklichkeiten selbständiger, ur-eigener Natur dämmerten, in die man sich versenken, die man sich mit der vertieften Anschauung eben klar zu machen hatte. Was für Kant leere Hüllen schienen, das waren für Hegel Tiefgründe, Abgründe des höchsten, des allinbegreifenden Seins; was für Kant leere Formalitäten des Erkennens, das waren für Hegel Mysterien des ursprünglichen wahrhaften Erlebens, Mysterien der Gottheit, die in uns, im Denken im Begriffe sich entfaltend und stufenweise entschleiert, überall wahrhaft, überall sie selbst in ihrer allinbegreifenden Ganzheit und doch ewig wechselnd, eben das Eine, Unteilbare als organischer Entfaltungsprozeß seiner selbst waren. Die starren Formen der Logik schienen etwas Lebloses zu sein, in ihrer tabellarischen Aneinanderreihung ebenso äußerliche Beziehung wie unorganischer Zerfall im Rahmen einer toten Wissenschaft. Nur als stufenweise Offenbarungen und Entfaltungen einer ursprünglichen Einheit sind diese Formen Formen des Lebens. Die Idee, die Gottheit ist daher für Hegel Entwicklung. Der Entwicklungsgedanke also war es, in welchem sich das Chaos des Widerspruches lösen sollte.

Es soll hier nochmals daran erinnert werden, daß die gewohnte Anklage auf Dogmatismus und Metaphysik, die man gegen Hegel ebenso wie gegen Fichte und Schelling etwa auf moderner neokantischer oder positivistischer Grundlage immerfort betont, in dem Sinne, in welchem sie von dieser Seite ausgesprochen

wird, der Grundlage entbehrt. Wenn man meint, daß hier ein naives Projizieren eines Prinzipes des Absoluten in eine Außenwelt stattfindet, so liegt allerdings bei solchen Lehren, die ein unerkennbares Ding an sich oder unerkennbare Grundwesenheiten gelten lassen und die ihren Naturalismus und Sensualismus nur skeptisch verschleiern, eine solche dogmatische Voraussetzung vor, doch nicht bei der »Trias«. Hier hat vielmehr die Grundanschauung der Identität des Subjektiven und des Objektiven den Sinn, daß das innerlich Gegebene zugleich der einzige Gegenstand sei, der hier wissenschaftlich in Frage kommen kann. Es liegt also eigentlich bei Hegel z. B. ein ungleich ernster gemeinter Positivismus vor, als etwa bei Comte. Wenn es doch bei einer universalistischen Einseitigkeit bleibt, so ist diese sozusagen mit der wissenschaftlichen Reserve beibehalten, daß auch alle Gegensätze gegen das prinzipiell Univerfelle, Logische, Begriffliche sich auf Grund der Analyse der innerlich gegebenen Tatsachen dieses Gedanklichen werden auflösen lassen, und tritt auch dieses unmittelbar mit dem Anspruch auf seinen Gegensatz, also das Sinnliche, Endliche, Dingliche in sich als Moment zu begreifen und nachweisen zu können. Eine andere Frage ist die der wissenschaftlichen Durchführung, und da muß allerdings konstatiert werden, daß die idealistische Einseitigkeit hier noch wissenschaftlich nicht wirklich überwunden wurde, daß die Wege und Methoden, eine allinbegreifende Einheitsanschauung aller der fundamental gegenwärtlichen Weisen des Bewußtseins und der Erfahrung herzustellen, auf dem Boden der Lehre Hegels noch nicht erreicht sind.

Wenn also Hegel irgend welche Kategorien, z. B. das Sein untersucht, so geschieht das nicht, um äußerliche Hypothesen irgend welcher Art an dieselbe anzuhängen, sondern es geschieht in dem Sinne, daß er die in der Innenanschauung gegebene Tatsache,

die mit dem, was wir das Sein nennen, wirklich gegeben ist, ins Auge faßt und in intellektueller Anschauung zu zergliedern sucht. Damit nun gerät er auf die intellektuellen Tiefgründe und Hintergründe solcher begrifflichen Schauung, die allerdings vom gemeinen Bewußtsein nicht bemerkt werden, demselben also unbewußter Hintergrund bleiben, dem forschenden Blick des Selbsterkennens aber, das sich eben auf der Grundlage dieser Identität der Innerlichkeit mit der objektiven Wirklichkeit bewegt und die geistige Innerlichkeit zu ihrem realen Gegenstand hat, entschleiert. Es geschieht das also im Sinne einer kontrollierbaren positiven Wissenschaft schon bei Fichte. Die Anforderung ergeht bei allen diesen Forschern ganz in dem Sinne: Mensch blicke in dein Inneres, erforsche die gegebene geistige Tatsache wie sie dir eben gegeben ist, und du mußt sie als das erkennen, was ich an ihr konstatiere. Wer diese Forscher in einem andern Sinn erfaßt und Hypothesen äußerlicher Art, bloße Begriffsdichtungen wittert, der hat sie aufs größte mißverstanden, dem fehlt noch die wissenschaftliche Reife und Strenge und Tiefe, die hier vorausgesetzt wird. Wenn Verwechslungen und Irrtümer hier unterlaufen, so hat das nurmehr den Sinn, den dergleichen etwa in der Mathematik bei einem sehr verwickelten Kalkül haben kann, wo man also immerhin nachrechnend den Fehler nachzuweisen in der Lage ist. Und hier im Selbsterkennen der Innerlichkeit, nicht aber in einem fabelhaften mystischen Hintergrund des Ansehenden sucht Hegel die höchsten Formen des Seins.

Es hat sich jedoch gezeigt, daß merkwürdigerweise alle die Annahme von Prinzipien der Philosophie, wie sie in naiver Vergegenständlichung die dogmatischen Philosophien repräsentieren, auf einer ganz zutreffenden tiefen Beobachtung beruhen und in einer Tatsache des Bewußtseins begründet sind, in der merkwürdigen Tatsache,

daß die Kategorien alle, die als Prinzipie gelten, mit dem Anspruch auftreten, den Vollgehalt der Wirklichkeit, ihr absolutes Wesen zu repräsentieren. Diese Tatsache nun konstatiert einfach Hegel und versucht, in sie eingehend, den verborgenen Vollgehalt aller Wirklichkeit, die die Kategorie zu sein beansprucht, auch in ihrem, dem gemeinen oberflächlichen Blick sich verbergenden Untergrund, in ihrem gegebenen aber sich verschleiernenden Wesen mit scharfem Geistesblick zu ergründen. Und was die Hegelsche Analyse zustande bringen will, das bringt sie formell auch zustande: daß hinter jeder einzelnen dieser Formen sich das ganze All aller Innerlichkeit und aller Wirklichkeit verberge, dessen Enthüllung eben die wissenschaftliche Darstellung des Systems sein will. Wenn also zugegeben wird, daß die Kategorie dem gemeinen, dem menschlichen Wissen den ganzen Vollgehalt ihres intellektuellen und intelligiblen Hintergrundes nicht entschleiern, daß sie mit dem, was in solchem Vordergrund als Bewußtes gilt, in keiner Weise zu erschöpfen ist, daß hinter ihr dämmernd eben dieses »ewig Unbewußte, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister« sich verbirgt, so will eben Hegel dies Unbewußte in der wissenschaftlichen Zergliederung aus der heiligen Dämmerung und Nacht, in der es bei Schelling versenkt schien, an das Tageslicht des wissenschaftlichen Bewußtseins fördern. Und sein unendlicher Vollgehalt ist auch nach der Voraussetzung Hegels durchaus kein sich verbergender, sondern ein grundsätzlich sich entschleiern und enthüllender. Wenn die Kategorie des Seins also mit dem mystischen Anspruch an uns herantritt, die Wahrheit und alle Wahrheit und der Vollgehalt der Wahrheit, also die absolute gegenstandslose Wahrheit zu sein, so beugt sich Hegel vor diesem Anspruch der hier in noch verschleierner, unbestimmter Gestalt auftretenden Himmelsgestalt des Gedankens. Aber er bemüht sich, diese ihre

erhabene Forderung zu erfüllen. Hinter dem Mysterium ihres Nichts hofft er, mit Goethes Faust, der göttlichen Verheißung gemäß, mit der die Kategorie an ihn herantrat, ein All zu finden, ein gegenstandsloses Allinbegreifendes hinter ihrer Leerheit die Himmelsfülle allverbindenden, allinbegreifenden Erkennens.

Daß also Gedanken und insbesondere diese höchsten Gedanken nur für die oberflächliche Betrachtung Leerheiten, leere Formen und Hülsen, in Wahrheit aber die Fülle der Wahrheit selbst bedeuten, daß sie einen Hintergrund von unermeslichem Gehalt in sich bergen, daß sie im letzten Grunde Lebensgestalten mit einer unendlich reichen, harmonisch geordneten Fülle sein müssen, daß sie organische Gestalten sein müssen und nicht unorganische tote Hülsen und Behältnisse und Schemen oder Schatten, oder »abgezogene« Schalen irgend welcher Art, hat Hegel durchschaut. Daß jene Leerheit nur Ausdrücke für die Ohnmacht eines noch unausgereiften, zu sich und seiner Himmelsfülle noch nicht erwachten, noch sich selbst entäußerten Geistes sind, daß in diesen Gedankenfunktionen und ihrer Selbsterkenntnis und nicht hinter ihnen, in einem mystisch-metaphysischen Fabelwesen die Schauung der Tiefen der Wahrheit und Gottheit zu suchen wäre, — das ist Hegel klar geworden und das ist allerdings ein sehr großer und sehr bedeutamer Schritt zur Verwirklichung der Erkenntnis.

Es bedeutet also der Entwicklungsgedanke, der der eigentliche Kern der ganzen Lehre Hegels, nichts, als daß Gedankenformen jeder Art nicht die toten Steine des toten Geistes, sondern Formen des Lebens, daß sie Organisches par excellence sind. In der beliebigen Form wird sich also irgend eine ganz bestimmte Weise des unteilbaren Ganzen, aber es wird sich im Grunde die unendliche Fülle dieses Ganzen darstellen auch dort, wo uns Abgründe der furchtbarsten

Leere entgegen zu gähnen scheinen. Es wird auch diese Tatsache der Leerheit in keiner Weise zu leugnen und aus der Welt zu schaffen sein, aber es wird sich zeigen müssen, daß sie für sich allein, sozusagen in isolierter Form keinen Halt habe, sich widerspreche, ihrer Natur gemäß auf die Erfüllung hinweise, die sich in ihr verbirgt. Es wird sich zeigen müssen, daß sich selbst dieser Schein der Leerheit und Armut eben aus der sich verbergenden Fülle dieses dem gemeinen Bewußtsein gegebenen aber unbewußten Hintergrunde beleuchten läßt und das absolute Erkennen so in der Tat jene Sonne ist, die in sich licht, auch ihren Gegensatz, die Finsternis erleuchtet.

Das Organische also ist das Sichentwickelnde, Sichentschleiende. In seiner Knospenform bergen sich alle Blumenblätter, und auch in seiner Keimform, in den Grundanlagen eines Strahlenkreises, der jene wunderfame Fülle und Überfülle des Gestaltens darstellt. Das Reichste über allem Reichtum ist der Geist und hinter den streng und keusch verschlossenen Knospen der Kategorienformen verbirgt sich allerdings ein Kosmisches und Überkosmisches; hinter ihrem Dornenwald schläft in verzauberter Erstarrung der Geistesfrühling mit seiner Himmelsfülle, das Dornröschen der himmlischen Weisheit, der Erkenntnis.

Der Sinn der Dialektik Hegels ist daher, daß sich in den besonderen Grundformen des Erkennens eigentlich das ganze geistig-organische Menschenwesen entwickle, daß es unsachlich und unwissenschaftlich ist, die besondere Form als ein Teilstück, welches sich isoliert betrachten läßt, anzusehen, sondern daß vielmehr jede dieser Kategorien eine eigene Form ist, in der sich die Totalität der Geistigkeit selbst darstelle: das Göttlich-Menschliche selbst. Organisch nämlich ist das Menschenwesen nicht bloß in dem Sinne der gefonderten Individualität, so wenig wie im Sinne der gefonderten Leiblichkeit,

sondern organisch im höchsten Sinne als die überindividuelle Einheit, die allen Einzelgeistern zugrunde liegt, allen vorausgesetzt wird in der Gestalt des Vernunftlichtes und der Sittlichkeit, des Ethos, welches alle in einer ursprünglichen Einheit des Göttlichen verwebt. Die Natur erscheint damit selbst nur als tieferliegende Begrenzung und Schichte, die ebenso in der höheren Form und für dieselbe vorausgesetzt ist.

Die Verschiedenheit der Grundformen also stammt daher, daß dieselben verschiedene Grade und Stufen der Entfaltung dieses ursprünglich Dieselbigen darstellen. In den primitiveren Formen ist derselbe unendlich reiche Gehalt, doch noch verborgen und eingewickelt, wie die Blüte in der Knospe. In den ferneren Stufen dagegen immer mehr entwickelt oder ausgewickelt. Blatt um Blatt eröffnet sich so an der himmlischen Rose der göttlichen Weisheit, und diese läßt, da alle späteren Stufen die früheren nur explizieren und entfalten, nur den ursprünglich verborgenen inneren Gehalt der früheren im Licht des Bewußtseins immer mehr hervortreten. Es ist das auch der Unterschied des Hegelschen Anfsichseins und Fürsichseins. Das erstere bedeutet das Eingewickelte, Unbewußte; das zweite das bewußt Entfaltete. In der dialektischen Entwicklung also soll der innere verborgene Gehalt, das Unbewußte der unbestimmt und dunkel erscheinenden Grundformen sich entwickeln und dann der genauere organische Zusammenhang dieser Formen selbst miteinander. Von den dunklen Allgemeinbegriffen der Logik zu immer klareren und reicheren sollte der Weg zur Naturerkenntnis und zur Selbsterkenntnis des Geistes führen, also in die vollendetsten Formen des Bewußtseins, in welchen schließlich der individuelle Geist seine verborgene Voraussetzung in Gemeinschaftsformen des objektiven Geistes und schließlich im absoluten Geist entfaltet als der höchsten Form des Überindividuellen.

So herrlich und tief gedacht nun auch, wie wir sehen, die Grundauffassungen des Systems sind, so unklar und ohne die erstrebte wissenschaftliche Präzision mußte die Ausführung bleiben, da, wie wir sehen, eben die Kategorien jene Eigenheit des begrifflichen Verschleierns und Verfenkens der wesentlichen fundamentalen Unterscheidungen der Lebensformen darstellen in allen ihren Gestalten, auch in den relativ klarsten, bewußtesten, entfaltetsten Formen. Immer wird durch das Schweben über den fundamentalen Gegensätzen des Lebens, im Verfenken der tiefstehendsten in die höchsten Formen ebenso wie umgekehrt der höchsten in die relativ primitivsten, (im Prozeß des Erkennens, der zugleich die formelle Einheit des Bewußtseins herstellt) allerdings der Übergang von allen Formen in alle offen gelassen und sogar erzwungen, aber damit eben diejenige Bestimmtheit, die allein vollendete, unzweideutige Klarheit ermöglicht, die der Anschauung unmöglich gemacht und das eben in den höheren Formen immer sonniger sich erhebende Antlitz der Wahrheit im Begrifflich-Chaotischen verschleiert. Es ist die Feinheit zu bewundern, mit welcher Hegel im widerstrebenden Elemente, welches sich seiner eigentümlichen Natur gemäß der Veranschaulichung und Klärung aufs hartnäckigste widersetzt, demungeachtet die verborgenen Beziehungsformen und Bestimmungen, die solche begrifflich universale Formen ebenso verbinden, wie unterscheiden, die Struktur ihres Funktionierens bloßlegt. Von dieser Seite sind seine Arbeiten geradezu virtuos und werden auch in Zukunft einer in der Form der Anschauung, der Intuition sich bewegenden wissenschaftlichen Darstellung dieser höchst komplizierten Funktionen ein klassisches Material liefern. Aber es wird eben hiermit die Unmöglichkeit auf dem Wege einer rein begrifflichen Darstellung der Kategorien dem Chaos zu entgehen, sich dem Labyrinth zu entwinden, zu wissenschaftlicher Klarheit und Präzision der

Darstellung zu gelangen, so recht einleuchtend. Es zeigt sich die Unmöglichkeit die intellektuelle Anschauung durch bloße Begriffsbestimmungen in klarer, wissenschaftlich präziser Form zu entfalten.

Hegel beginnt sein System mit der Kategorie des Seins als der unbestimmtesten, unentfaltetsten Form, in der sich das Absolute offenbart. Seine Logik als eine Logik des Absoluten bedeutet also im vorhinein ein System des Anschauungskreises der höchsten Region, die als solche alle tieferen an sich trägt, wie wir sagen möchten, als deren tiefere Grenzbestimmungen. So allein kann die Darstellung dem Charakter der Kategorien gerecht werden, die, wie sich zeigte, als interdimensionale Formen durch alle Regionen, durch alle die unendlichen Gegensätze des Schauens und Lebens hindurchgehen. Es sind nicht Formen der bloßen formalen Logik, nicht sozusagen menschliche Formen, sondern göttliche Formen und Hegels Logik ist daher eine Logik aus der Perspektive des Logos und nicht des Menschen. Was das näher zu bedeuten hat, wurde schon im Vorhergehenden angedeutet. Der Gesichtskreis des »Menschen« stellt sich in erster Linie als ein empirischer dar, in dem Sinne, als das normal menschliche Bewußtsein seinen Schwerpunkt in den sinnlichen Funktionen und Erlebnissen findet, in diesen seine Wirklichkeit, sein Leben sieht, seine Intensität entfaltet. Der Universalformen kann zwar das menschliche Bewußtsein nicht entraten, aber sie stehen im Hintergrund des Bewußtseins und sind als »logischer Hintergrund« verblaffende Schatten – die keinen Anspruch darauf haben können, als Seiendes zu gelten; sie repräsentieren die Sonderbarkeit eines Denkens im Gegensatz zum Sein. Es handelt sich natürlich um das strenge und reinliche Faktum im Denken, nicht um Erdichtungen materialistischer oder spiritualistischer Art, deren reale Funktion das Denken angeblich sein mag, in denen

es existieren soll. Den Widerfinn, seine höchsten Erlebnisse als etwas Nichtexistierendes zu betrachten, bemerkt aber der »Mensch« noch nicht. Eine noch unendlich weitere Perspektive also muß sich auftun, um diese Universalformen als Seiendes im strengen Sinne zu schauen. Es ist dies »Göttliche« also, wie wir gesehen, eine überindividuelle Sphäre, und dieser »Logos« also nur das Erlebnis dieses überindividuellen Vernunftlichtes selbst. In seiner umfassenden Sphäre erst können die Universalgestalten des Denkens, die Kategorien, die für den »menschlichen« Blick, der auf den engen Kreis bildlich sinnlicher Erlebnisse konzentriert war, als ätherisch verdämmender, im Nichts dahinschwindender Hintergrund erschienen, zu Ausgangsphären werden, in denen sich ein unendlich höheres Licht konzentriert, seine Aufmerksamkeit vereinigt. In diesen Kreisen einer potenzierten Universalität allein können die Kategorien zu Objekten der Betrachtung werden.

Als charakteristisches Merkmal der Kategorie erscheint somit ihre Objektivität. Es muß der Ausgangspunkt und Knotenpunkt, von wo aus sie ihre allumfassenden Kreise über alles zieht, also eine Schauung sein, die als Gegenständliches betrachtet werden kann. Es ist dies Objektiv aber vorerst ein möglichst Unentfaltetes, in der bewußten Entfaltung möglichst Primitives und Ärmliches. Es geht damit aber die gefuchte Grundanschauung der Kategorie auf die primitivsten Formen der Schauung zurück, in welchen sich also der Umkreis des Schauens und Erlebens unter der gegebenen Bedingung noch möglichst wenig entfaltet hat. Ein solcher Kreis ist aber noch nicht mit dem Erlebnis der bloßen sinnlichen Empfindung und auch noch nicht mit der dunklen linearen Strebung gegeben, die für das Bewußtsein noch keine eigentliche Anschauung, keine eigentliche Gestaltung des Gegenständlichen gestatten und als solche im »Subjektivsten«

stecken bleiben. Eine Außenwelt außer dem noch bildlich erfaßten Ich, welches als Bildliches allein selbst zum Gegenständlichen wird, breitet sich auch nicht einmal mit den bloß zweidimensionalen Wahrnehmungsbildern für den Menschen und auch das Tier aus. Eine solche tritt erst mit der Bilderwelt dreidimensionaler Art, mit ihren Erkenntnisbildern hervor, die sich um den subjektiven Kern des Empfindens als ein All der Bilder gruppieren, als eine innerlich angeschaute Außenwelt oder Objektivität in primitivster Form. Es ist mit dieser Weise der Schauung auch schon ein relativ Ruhendes, Fixiertes in höherer Potenz gegeben als im bloßen Wahrnehmungsbild, wobei immerhin noch der sinnliche Charakter im Vordergrund steht, aber dessen letzter Kern, das Empfindungselement in viel höherem Grad ebenso entäußert als auch fixiert erscheint. Das Lebhaftes, Grelle scheint immer an der Oberfläche zu haften, während der dreidimensionale Hintergrund stets in seinem inneren Bestand auch in dieser bildlichen Form ungleich dunkler, ätherischer, in mehr beruhigter Weise zur Geltung kommt. Auf diesen Kern des Bildlichen, der als daselbe gilt, wenn auch die Weisen der Gruppierung der Anschauung wechseln, geht diese Kategorie. Mit diesem Sichkonzentrieren auf das unanschauliche Element des Gegenständlich-Anschaulichen als letztem Kern ist aber die Anschaulichkeit selbst gewissermaßen erstickt. Ihre letzten Quellen, ihre primitivsten Formen, in denen sie zum Bewußtsein zu kommen beginnt, sind hier zu suchen. Es wohnt der Kategorie damit ein verborgener sinnlich-qualitativer Charakter inne. Dieser Erfahrung entspricht es, wenn das naive Bewußtsein überall das Sein im Sinnlichen sucht, das heißt im charakteristischen dreidimensionalen Erleben der tierischen Existenz. »Nur das sinnliche Sein ist das wirkliche Sein« sagt daher auch Ludwig Feuerbach, und es hat dieser Satz des Sensualisten daher nicht bloß in

irgend einer willkürlichen, einseitigen Hypostase seines dogmatisch-sensualistischen Philosophierens seine Quelle, sondern eben im Wesen dieser Kategorie selbst. Das Sein dieses Sinnlichen ist hier schon einfach die Grundform und Lebensgestalt des höheren Tieres. Aber zur Kategorie wird dieses Sichkonzentrieren auf den Kern des anschaulich-gegenständlich erfaßten sinnlichen Erlebens nicht etwa bloß dadurch, daß im unbestimmten Reichthum univervelle Variationen solcher dreidimensionalen Lebenselemente sich im logischen Denken darstellen, sondern erst damit, daß auch alle höheren Bewußtseins- und Lebensformen, die ihrem Dimensionscharakter gemäß die tieferen in sich tragen, überall die verwandte Saite in ihrer Skala besitzen, die ähnliche Funktionsform wiederholen, die nun mit dieser primitivsten Grundform ebenso miltönt und so zur interdimensionalen, alle Lebensformen und Bewußtseinsformen durchdringenden Form wird und als der innerste gegenständliche Kern aller erscheint. Freilich wird die Anwendung der Kategorie auf höhere Formen bedingt durch die Vergegenständlichung dieser Formen, das heißt durch die Möglichkeit, diese höheren Kreise bis in ihre elementarsten, tiefsten Anschauungsbegrenzungen hinein aufleuchten zu sehen. Tritt aber bloß die allgemeine Perspektive in ihren univervellen Umrissen ins Bewußtsein, so wird man solcher Erfahrung des Individualgeistes entsprechend, diese höhere Form vielmehr als Nichtseiendes ansprechen: sei es nun das gemeine Bewußtsein, wenn es das Denken als solches im Gegensatz zum Sein stellt, sei es das mystisch-religiöse, wenn es die Gottheit mit Basilides und Skotus Erigena als das »Nichtseiende« betrachtet. Tiefere, also als bloß subjektiv geltende Formen, die als solche noch nichts Vergegenständlichtes darstellen, werden aber in der Erkenntnisform des Seins als Momente ihrer objektiv wahrhaften Darstellung begriffen. Das Sich-

erheben in die höheren Regionen der Schauung läßt aber, wie wir sehen, schon Sein und Nichtsein in schwankenden Umrissen ineinander übergehen.

Die hier verführte Analyse der Kategorie zeigt jedoch, daß wir Klarheit über solche übergreifende Formen nur unter zwei Bedingungen gewinnen können. Einmal muß die Schauung in bewußter und in den Grundzügen klarer Weise sich selbst bis zu den höchsten Formen des Bewußtseins und Lebens erhoben haben und zweitens muß diese Klarheit bis zur Anschauung der tiefsten Lebensmomente dieser höheren Formen als ihrer Elemente oder letzten Begrenzungen gegangen sein. Es muß eine bis in die Tiefen des Bildlichen gehende Anschauung des Höchsten eingetreten sein, um die klare Unterscheidung dieser fundamental verschiedenen Formen von einander und die wissenschaftlich klare Mitteilungsförmung zu ermöglichen.

Bei Hegel hatte sich zwar die Schauung bis zum Überindividuellen erhoben. Aber dieser Überindividuelle war die große eifrige Perspektive, wie sie sich schon als Hintergrund des Logischen zeigte; ein lebloses Vernunftlicht. Leblos schon deswegen, weil die geistige Individualität als solche nicht zur Geltung kam, das Univerfelle nur als Individualitätsloses in Erscheinung trat. Individualisiert mochte es wohl erscheinen im Bildlichen aber nicht im Geistigen, in der Gestalt von univervellen Individualfunktionen. Die Schwierigkeit, die auch für Averrhoes bestand, die Unmöglichkeit, ein Individuelles doch zugleich als Univervelles zu fassen, machte damit auch die konkrete Anschauung dieser Überindividuellen bei Hegel unmöglich. Da diese vermittelnde Anschauung fehlte, mußte auch die Verbindung des Logischen und Geistigen mit den tieferen, den sinnlichen Formen der Anschauung bei Hegel fehlen. Dies Verhältnis ist durch bloße Negationen ausgedrückt. Es erscheint sein Logisches nicht bloß unbestimmt un-

anschaulich, sondern seine ganze Grundanschauung, die den Mangel dieser bis zu den Tiefen der bildlichen Elemente hinabgehenden Anschaulichkeit durch das Eingehen in die begriffliche Analyse der Kategorien ersetzen wollte, verschwamm im unanschaulichen Element der Begriffsfunktion, die eben anstatt die deutliche Scheidung der Lebensformen, deren chaotische Vermischung in interdimensionalen Formen darstellte. Trotz des unklaren Elementes haben aber die Ausführungen und Analysen Hegels dauernden Wert, wegen der überall herrschenden feinen Beobachtung des Tatbestandes dieser Formen. Sehr scharfsichtig erfaßte Hegel die allinbegriffende Natur der Negation, das »Aufheben« im Doppelsinn des Erhaltens und Verneinens, obschon auch hier das Zurückgehen auf die ebenso inbegriffenen, wie auch relativ verschwindenden Momente der höheren Form (worin eben das Wesen der Dimensionsbeziehung besteht) nicht bis zur Anschaulichkeit hindurchgedrungen ist. Hegel begriff, daß nur durch Negation des Gegebenen die nächsthöhere Form erreicht werden kann und das ist der Kern seiner dialektischen Methode. Aber diese Negation blieb immer in logischer Unbestimmtheit, im Nebel der ins Unbestimmte variierten Begriffsform, der die letzte scharfe Begrenzung, der feste Boden der Anschauung fehlte, so daß damit alle seine Gestalten im Formlosen, Chaotischen, in das auch der große Strudel der Kategorien-Funktion ihn hineinzieht, — befangen bleiben. So kommt es auch, daß die begriffliche Sprachverwirrung der Philosophie anstatt aufgelöst zu werden, eben bei Hegel den höchsten Grad erreicht.

Der Mangel eines Zurückgehens auf die anschaulichen Grundlagen des Logischen bei Hegel kommt auch darin zum folgerichtigen Ausdruck, daß er mit den reinen Formen der Anschauung mit Raum und Zeit seine Naturphilosophie beginnt, daß er

solche Gedankenformen, wie die »Materie«, in ähnlicher Weise wie Aristoteles, in der Natur vergegenständlicht. Da Hegel den Raum als reinen, als geometrischen Raum, als »abstrakte Allgemeinheit des Außerlichseins der Natur« faßt, so ist die Verwirrung der reingedanklichen Funktion, die als solche erst im individualisierten Geist verwirklicht erscheint, mit dem allgemeinen Leben und Weben der Natur in ihren positiv tieferstehenden Existenzformen ganz augenscheinlich. Da das Natürliche nur als Negation der Vollwirklichkeit des Geistes, also, wie wir die Sache fassen, als untere Dimensionsgrenze desselben zur Geltung kommt, so wird begreiflich, warum bei Hegel die Natur als »Abstraktes« betrachtet wird. So wie nun eine geometrische Räumlichkeit erst als Funktionsweise des individualisierten Geistes Realität gewinnt (abgesehen von den höheren, überindividuellen Lebenssphären) und in der Natur nur tiefere Formen des Räumlich-Sinnlichen im tierischen Subjekt, in der organischen Sphäre überhaupt, so kommen doch nur die tiefsten Momente und Anklänge des Räumlichen im Leben der unorganischen Natur zur Geltung. Es ist ebenso klar, daß die Zeit nur als Form des organischen Gedächtnisses Wirklichkeit gewinnt, da doch, abgesehen von den fixierten Formen des Gedächtnisses, in denen allein das Vergangene und Zukünftige als solches Wirklichkeit haben kann, die Natur nur als Wechsel von Zuständen, die in der stetigen Gegenwart vor sich gehen, doch nicht als eigentliche Zeitfunktion gefaßt werden kann. Wenn daher Hegel, diesen Umstand wohl bemerkend, sagt, daß die Vergangenheit, sowie die Zukunft eigentlich nur die verneinte Zeit bedeute, deren Realität im Raum sich darstelle, so bedeutet diese Verneinung der Zeit die Verneinung des Flusses der Veränderungen, welcher im gemeinen Bewußtsein mit der Zeit eigentlich gemeint ist, also nur eben den Hinweis auf ein Fixiertes, in

ruhender Form Aufbewahrtes, was in der fixierten Erinnerung der Raumanschauung sich darstellt.

Erscheint die Natur nur in der negativen Form eines »Andersseins« der Idee bestimmt und der Geist als die existierende Wahrheit der Materie, daß die Materie selbst keine Wahrheit hat (Encyclop. § 389), so ist auch der Geist in seiner wahrhaften Gestalt als absoluter Geist eine solche negative Gestalt und wieder nur die Negation der individuellen Geister, die »Schädelstätte« derselben, als welche der absolute Geist am Schluß der Phänomenologie des Geistes sich entschleierte. Die wissenschaftliche Demonstration Hegels zeigt uns sein Prinzip der Philosophie so in der Gestalt des »Geistes, der stets verneint«, des großen Totes aller Natur und aller individuellen Geistigkeit. Und in dem grandiosen Totesanzug, den alle die Gestalten des Absoluten durchführen, bleibt nur Eins erhalten, diese unaufhaltsame Verneinung und Auflösung aller, denn selbst der absolute Geist stürzt sich am Schluß des Systems wieder in die absolute Unbestimmtheit des Logischen und enthüllt seine Wahrheit, um den Kreislauf zu vollenden, wieder als das chaotische Sein gleich Nichts. Dieser Nihilismus, in den das System mündet, erklärt sich aber daraus, daß Hegels Schauung sich im selben Element bewegt, von dem schon Descartes ausging, und welches auch Kant und Fichte, wenigstens in der wissenschaftlichen Auseinanderlegung nie verlassen hat, in der Region des Geistig-Individuellen. Aber diese Denker vermochten diese hohe Lebenssphäre doch weder in ihren tieferstehenden Bestimmungen und Begrenzungen zu beleben, noch ihre Berührung mit dem Sinnlich-Bildlichen klar zu machen. Andererseits vermochten sie auch die höherliegenden Sphären nicht in konkret lebendiger Schauung zu erfassen, da ihnen die wissenschaftliche Entfaltung des Geistig-Individuellen fehlte, sondern diese ebenso wie die tieferstehende nur durch Negationen bestimmt war. Die Ver-

sicherung, daß diese Verneinungen eigentlich Bejahungen, daß dies Aufheben ein Inbegreifen bedeutet, bleibt so bloßes Postulat, wo die wissenschaftliche Durchführung einer Darstellung des Lebendigen, Konkreten, Anschaulichen, das solche Negationen wären, fehlt. An dessen Stelle tritt immer nur die ins Unbestimmte, Formlose, Nebelhafte führende Kategorie, die als solche eben die Verflüchtigung und Verneinung alles Anschaulich-Lebendigen ebenso, wie alles unzweideutig oder besser unvieldeutig Klaren repräsentiert. Die höchsten Negationen, in welche die univervelle Vernunftanschauung mit dem absoluten Geist mündet, führen so allerdings zur Verflüchtigung alles Geistig-Individualen in einer höchsten geistigen Substanz, aber nicht zum Erkennen des Geistig-Individualen selbst. Eine Klärung wird nur unter der Bedingung möglich, daß diese höhere überindividuelle Region des Schauens und Lebens selbst in konkreter Gestalt erfaßt wird, in welcher die geistige Individualität als ureigene Stimmung des Gemütes von den andern Individualitäten ebenso konkret unterscheiden, wie in der höheren allinbegreifenden Einheit aller, eben in der Ureigenheit, die jeder Individualität zukommt, in einer höheren Form des Logischen beleuchtet und bestimmt erscheint. So allein wird die Logoslehre Hegels dem hinter Negationen sich verbergenden halbmystischen Dunkel entrückt.

Es sollen die Kategorien bei Hegel die eigentliche Klarheit und Bestimmtheit bringen, während diese Formen eben unaufhaltsam ins Unanschauliche, Unbestimmte, Individualitätslose, Unlebendige führen. Die über dem Leichenacker alles sinnlichen Lebens sowie aller geistigen Individualität ihren Reigen des Totentanzes führenden gespenstigen Allgemeinheiten werden so in der Lebenspraxis, die sich einer solchen Weltanschauung angliedert, zu Vampiren, die geeignet sind, den geistigen Individuen, die ihrem Banne verfallen sind, alles Lebensblut, alle individuelle Energie

auszugaugen, sie in ihresgleichen, in ebenso blutlose Schemen und Schatten zu verwandeln. Die Weltgestalt nun, in welcher sich solche leblose Allgemeinheiten der Welt bemächtigt haben und zur souverainen Herrschaft gelangen, ist der Staat, und zwar der Verfassungsstaat, wobei es ganz unwesentlich erscheint, ob dieser mit Hegel als konstitutionelle Monarchie oder mit Anhängern Hegels als republikanische oder auch sozialistische Verfassung zu einer solchen Idealgestalt des Gemeinlebens der Menschheit proklamiert wird. Es soll formell über alles die große Zahl, die Stimmenmehrheit entscheiden, in welcher die Menschen, mit Stirner zu sprechen, zu Lumpen und Nullen degradiert sind. Der Staat aber ist im Sinne Hegels die Wirklichkeit der sittlichen Idee, ja die selbstbewußte sittliche Substanz und der göttliche Wille selbst als gegenwärtiger sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltende Geist! Hier sind die Resultate der Vogel-Strauß-Politik Hegels so recht augenfällig. Seine Verachtung des Sinnlichen und Physischen hat hier zum Resultat, daß ihm diese, von ihm aus der Perspektive hochfliegender Universalanschauung in Nichts versinkende und verschwindende sinkende Lebensmacht in den Rücken fällt mit der ganzen Brutalität einer auf physische Vergewaltigung gebauten öffentlichen Lebensordnung, die nun das höchste Ideal aller Wirklichkeit, das Wesen der Sittlichkeit selbst und die lebendige Gottesgegenwart sein will. Hegel hat ja ganz recht, wenn er die »subjektive Meinung des Besserwissens«, eine in der Luft schwebende utopistische Ideologie, wie sie auch von ganzen Parteien repräsentiert wird, die sich praktische Ideale des gesellschaftlichen Lebens zurechtgelegt haben, als illusorische luftige Schwärmerei beiseite schiebt und dagegen die objektive Vernünftigkeit des Bestehenden und seinen Ernst des Lebens betont. Aber er überfieht, daß dies Bestehende seine notwendige

Begründung eben in demselben Mangel des Selbsterkennens der geistigen Individualität findet, den auch seine Lehre repräsentiert, und daß seine schönen Reden von der Verwirklichung der öffentlichen Freiheit und der öffentlichen Sittlichkeit, so lange eben so luftige, unwirkliche, haltlose, dialektisch sich auflösende Phrasen bleiben müssen, in bezug auf alle die Individuen, als diese nicht im unendlichen Selbstbewußtsein der Individualität, im Selbsterkennen ihrer individuellen Geistigkeit für sich das innerlich Unendliche und so allein Freie geworden sind und diese Souverainität des freien Geistes auch auf das Leben mit elementarer Macht übertragen müssen. Allerdings keimt dieses auf im dunklen Vorgefühl und in der von ihm ausgehenden Willensregung, die das Weltalter schon seit den Zeiten des Humanismus und der Renaissance mit den Strebungen der Freiheit erfüllt. Das sind aber nur die embryonischen Stadien dieses hohen Selbstbewußtseins, und über Geburtswehen des neuen Weltgedankens können solche nicht hinauskommen. So wenig ein Embryo im Licht wandeln kann, kann ein solches dunkles Gefühl und edles Streben zur Herrschaft über die äußere Welt gelangen, so lange ihm die in der Anschauung entfaltete wissenschaftliche Erkenntnis des Übermenschen und des Gottmenschen fehlt, das freie Gotteslicht der intellektuellen Anschauung, an welches der Geist erst geboren werden muß. Hegel bemerkt nicht, daß der Staat, den er zur sittlichen Substanz machen will, ein System physischer, also wesentlich tierischer Vergewaltigung nach außen und nach innen sein muß, daß er aus äußeren Zweckmäßigkeitsrückichten das Verbrechen in den furchtbarsten Formen, in der Gestalt des Mordes, des Massenmordes, des Raubes heiligen muß und so ein halbtierisches Selbstbewußtsein und den Mangel des Erkennens und Selbsterkennens zur notwendigen Voraussetzung der Weltanschauung hat. So lange nun eine sinnlich beengte

Weltanschauung in den großen Massen der Herrschenden, ebenso wie der Beherrschten Geltung hat, ist es allerdings unmöglich, ideale Formen des öffentlichen Lebens zu verwirklichen. Aber so wie keine äußere Gewalt überhaupt einer idealen Form der menschlichen Gesellschaft zum Sieg verhelfen kann, so wird wieder keine Macht der Erde fähig sein, diese Ausgestaltung einer edleren menschlich erhabenen Kultur zu verhindern, wenn einmal von innen heraus das ursprünglich göttliche Wesen des Menschen im Selbsterkennen sich entfaltet und Herrschende ebenso wie Beherrschte von der gemeinsamen Kette befreit wird. Wenn man dem Staat daher eine Art sittlicher Aufgabe zuerkennen möchte, so könnte man dieselbe, ganz im Sinne Hegels, nur im Streben deselben, sich selbst überflüssig zu machen, in seiner dialektischen Selbstauflösung suchen.

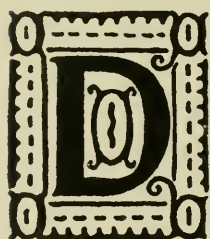
Es läßt sich daher allerdings begreifen, daß die Philosophie Hegels vorläufig zur Staatsphilosophie proklamiert wurde, aber ebenso, daß das gesteigerte Universalbewußtsein der Individualität, welches als Resultat bei den Anhängern der Lehre auch dort zur Geltung kommen mußte, wo dieselben wieder materialistisch-sensualistischen Einseitigkeiten verfielen, eben zur Auflehnung gegen den äußeren Zwang eines Systemes physischer Vergewaltigung, also eben zu den revolutionären Gefinnungen und Strebungen führen mußte, die solche Schüler Hegels wie Marx und Bakunin oder Proudhon repräsentierten. In den Tiefen der Empfindung und den vulkanischen Strebungen, die ein hohes Selbstgefühl universeller Art entfesselte, kam der in sich unendliche, der göttlich souveräne Geist notwendig zur Geltung, wenn auch an der Oberfläche des Bewußtseins der Schaum sensualistisch materialistischer Philosopheme sein Spiel trieb. Und auch diese Seite kam für die Lebenspraxis insofern zur Geltung, als sie den Wahn befestigte, daß sich eine

Welt der Freiheit mit Hilfe ebenfolcher halbtierischen Gewalttat oder des repräsentativen Systems derselben schaffen lasse, die dieselben Revolutionäre dann wieder beim Staatswesen verdammen. Die Konsequenzen der »Kabinettsordres der Weltgeschichte«, die Hegel erließ, fielen, wie gemeiniglich zu fein pflegt, anders aus, als sich der hohe Herrscher dieselben dachte.





Die sensualistische Reaktion der Moderne.



en großen Rückschlag gegen die in einseitigen Universalanschauungen vor-schwebende deutsche Philosophie bereitete sich schon in der Schule Hegels vor. Der bedeutendste Repräsentant in diesem Kreise ist Ludwig Feuerbach. Diesem hervorragenden Geist verdankt der Sensualismus die eigentümliche Vertiefung, der entsprechend das sinnliche Erlebnis selbst als ursprüngliche Existenz erfaßt wird, so daß im Sinne Feuerbachs Sinnlichkeit und Wirklichkeit identisch sind und das Sein der sinnlichen Empfindung als ursprüngliche Realität betrachtet wird. Mit dieser Fassung des Problems des sinnlichen Lebens und Erlebens ist Feuerbach auch der eigentliche Begründer der modernen sensualistisch-»empiriokritischen« Schule geworden, der ein Mach u. A., unabhängig von letzterem auch der Verfasser dieses Werkes in früheren Arbeiten (insbesondere mit der Preisschrift »Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik« Leipzig 1888) angehörte. Diese Richtung führte immerhin zu den nötigen Vorarbeiten einer eigentlich positiven Forschung auf dem Gebiete der Tatsachen der Innenwelt mit der Forderung klarer Anschaulichkeit oder mit der Durchgeistigung der Betrachtungsweise des Sinnlichen und Anschaulichen. Es wurde damit die Möglichkeit vorbereitet, selbst in den höchsten Regionen des Schauens diese Forderung der Anschaulichkeit oder das Zurückgehen auf die tiefsten, dem Sinnenleben analogen

Grenzbestimmungen durchzuführen, so daß schließlich im Endresultat, das über diesen Sensualismus hinausgeht, diese hohen Erlebnisse selbst bis in ihre tiefsten Grundformen in anschaulicher Klarheit erfaßt werden und ihr sachlicher Zusammenhang mit den relativ losgelösten Formen des Sinnlichen und ihre Funktion als Erkenntnisform derselben durchschaut werden kann. So schätzenswert dergleichen Philosopheme also als Vorarbeiten sein mögen, so sehr repräsentiert dieser moderne physiologische Sensualismus doch wieder eine philosophische Einseitigkeit, nur entgegengesetzter Art, wie der Idealismus, da eben das Sinnliche oder die Empfindung, als deren Grundelement zum Prinzip der Philosophie gemacht wird. Es führt das notwendig dahin, daß man sich über den fundamentalen Unterschied zwischen dem Sinnlichen und den anderen Grundformen des Lebens sophistisch hinwegtäuscht und immerhin, wie auch in den anderen — idealistischen — Fällen solcher Prinzipienreiterei, im besten Glauben grundsätzliche Tatsachenfälschung praktiziert.

Eine eigentümliche Mittelstellung zwischen dem Sensualismus und Materialismus einerseits und der kritischen Philosophie Kants andererseits stellt der Positivismus dar, der von Auguste Comte begründet, in den englischen Systemen von Stuart Mill und Herbert Spencer weiteren Ausbau fand. Die dogmatische Voraussetzung dieses Systems ist die der alleinigen Existenz derjenigen Objekte, die dem Kreis sinnlicher Wahrnehmung im Naturerkennen korrespondieren. Die Tatsachen und Erlebnisse der Innenwelt aber werden für bloße Phänomene, das heißt für etwas erklärt, was in der Form, in der es tatsächlich gegeben ist, nicht existiert und dessen Wesen oder Sein ewig unerkennbar bleiben muß. Der Satz Comtes also: »Wir erkennen keinerlei Wesenheiten oder Grundursachen, sondern nur die Phänomene und ihre Gesetze« ist also

näher nur das Grunddogma von der illusorischen Natur der innerlich gegebenen Erlebnisse und ein neuer Beleg für die in der Philosophie herrschende Verwirrung der Aufgabe des vergleichenden Naturerkennens mit der fundamentalen Forschung der Innerlichkeit. Es verliert also auch dieser Positivismus das eigentlich Positive aus den Augen, was sich dann darin näher exponiert, daß man auf Grund der Gall'schen Schädellehre und physiologischer Beobachtungen, ferner Erkenntnissen, die einen Funktionszusammenhang des Gehirnes mit den seelischen und geistigen Erlebnissen feststellen, Schlüsse auf die Identität der Denkfunktionen mit den Gehirnfunktionen macht. Diese Schlüsse sind ebenso bindend, wie der Schluß, daß der Strahlenkreis des Gehirnes, der in Funktionszusammenhang mit den Kraftzentren des schweren Stoffes, die das Gehirn gestalten, steht, darum in der Körpermasse drinnen stecken müsse. Es mündet also diese Lehre von der einen Seite in Materialismus, während der Versuch, die univiersellen Denkakte als »Abstraktionen« aus dem Sinnlich-Bildlichen der Wahrnehmung darzustellen, die sensualistische Seite dieses materialistischen Dogmatismus vorführt, die dann Stuart Mill auf Hume'schen Grundlagen der mechanischen Angewöhnung von oft sich wiederholenden Assoziationen zum hölzernen Eisen einer induktiven Logik verarbeitet. Zeigt sich der nach außen gerichtete Blick in der Ansicht von der Unerkennbarkeit der Grundwesenheiten und Grundursachen (während doch diese Kategorien als ganz bestimmte Formen der Innerlichkeit und ihrer Gedankenwelt ganz ebenso erkannt und zerlegt werden können, wie etwa das unerkennbare »Ding an sich« Kants) so resultiert das Festhalten einer leblosen, aller Ansätze zur Selbsterkenntnis ermangelnden dünnen und toten Schematik der äußersten Univiersalien bei Spencer notwendig die Proklamation des Agnostizismus, das heißt das Be-

kennntnis der Unmöglichkeit ein positives Erkennen auf der Grundlage der Verleugnung und illusorischen Verflüchtigung des einzig positiv Gegebenen der inneren Erlebnisse und auf der Grundlage der Verwirrung der Frage der Existenz dieses Gegebenen mit dem Problem des vergleichenden Naturerkennens zu erzielen.

Man täte aber ebenso dieser Lehre, wie anderen materialistischen Systemen und Lehrern sehr unrecht, wenn wir ihren kulturellen Wert nach dem Maße des positiven Erkenntniswertes der Lehren bemessen würden. Wie anregend und befruchtend auch irrtümliche Grundanschauungen, wenn sie nur mit eherner Folgerichtigkeit durchgeführt werden, wirken können, das hat der Autor dieser Schrift z. B. bei Schriften Eugen Dührings erfahren. Die Grundlagen der Dimensionenlehre wurden mir einerseits durch die kosmozentrische Weltanschauung Giordano Brunos, die die Universalanschauung, das positiv Unendliche, noch naiv in eine physische Außenwelt projiziert, andererseits durch den scharf ausgeprägten Kontrast klar, den Dühring in der folgerichtigen und klaren Fassung des dreidimensionalen Schauens entfaltet, zuerst vollkommen klar, eben infolge der Durchsichtigkeit, Schärfe und Folgerichtigkeit mit der die beiden fundamental verschiedenen Denkweisen und Denkformen bei diesen historisch denkwürdigen Gestalten ausgeprägt sind. Typische Reinheit der Denkweise bleibt auch dort, wo der Denker seine Anschauungsweise einseitig vertritt, lehrreich und von bleibendem Interesse für die Geistesforschung; solche Gedankenschöpfungen haben unter allen Umständen den Wert von Modellen, die ebenso selten als schön sind, und Kry stallen gleichen, die in ungestörter Bildung die Grundform und das System in mustergiltiger Form zur Darstellung bringen, während das gemeine Denken auch der Schulphilosophen, sich einer gestörten Kry stalli-

fation gleich, in verzerrten und chaotisch verworrenen und durcheinander geschobenen Formbildungen des Gedankens darstellt. Ich habe, was Dühring betrifft, auch schon im ersten Teil meiner »Gnosis« auf die Schärfe und geniale Klarheit hingewiesen, mit der dieser Denker die kulturellen Grundwerte des Menschen, der in der Anschauungssphäre dreidimensionalen Lebens versunken ist, bloßlegt. So z. B. den Trieb der Rache als Grundmotiv aller Rechtsorganisation. Und wie einfach groß angelegt bleibt die Dühringsche Deduktion des Staatswesens aus den Motiven von Raubgenossenschaften gegenüber der sophistisch verkünstelten Ableitung solcher Formen aus den Produktionsverhältnissen der Ökonomie bei Marx, die doch in ihrer geschichtlichen Ausgestaltung ohne die zugrundeliegende Vergewaltigung des Menschen durch den Menschen, ohne die Raubinstinkte des Tiermenschen allen Halt und Sinn verlieren. Man wird mit feinem Urteil über Menschen und Schriften dann am sichersten nicht fehlgehen, wenn man sich mit Liebe in ihre Grunddenkweise vertieft, sich ganz in deren Innenwelt verfehlt und so nach den Grundmotiven forscht, die sie bewegen, die vom Genius der Geschichte diktiert, oft viel tiefer liegen, als der im deutlichen Bewußtsein entfaltete Gedankengehalt.

So wird man aber auch den Führern der Sozialdemokratie Karl Marx und Friedrich Engels Unrecht tun, wenn man sie bloß vom Standpunkt der Einseitigkeit ihres ökonomischen Materialismus beurteilt und ebenso einem andern kulturell so bedeutsamen Mann, wie Ludwig Büchner, der in der Mitte des 19. Jahrhunderts mit seinen Schriften in breiten Volkskreisen so viel Aufsehen erregte, wenn wir ihn nur vom Standpunkt seines naiven Materialismus beurteilen möchten. Man muß hier vor allem ins Auge fassen, daß Büchner breite Schichten des Mittelstandes und der Arbeiterwelt vom Joch des blinden Autoritätsglaubens der

Kirchen befreit und zum Selbstdenken über die tiefsten Probleme des Lebens geweckt hat. Der Umstand, daß Büchner in ganz unkritischer Naivität Gedankenformen mit Formen des Sinnenlebens verwirrt und so etwas, wie seine ewige Materie, die er sich in der Form von in sich selbst totesstarrten Atomen vorstellte, die auch den letzten Rest sinnlicher Belebung abgestreift hatten, doch wieder als Gegenstand äußerlich sinnlicher, empirischer Wahrnehmung zur Geltung bringen wollte, brachte ihn einem intellektuell wenig entwickelten Publikum eben genug nahe, um in weiten Volkskreisen sogleich verstanden und in seiner geistesbefreienden Wirkfamkeit mit Recht gewürdigt zu werden. Waren schließlich diese in eine Außenwelt projizierten Gedankenphantome des Stoffes und der Kraft allerdings vorläufig auch selbst nur der Gegenstand eines metaphysischen Glaubens, da der Materialist seinen Stoff, den er sinnlich wahrzunehmen glaubt, ebenso wenig sinnlich wahrnimmt, wie der Chinese seinen Thian, den er gleichfalls sinnlich wahrzunehmen glaubt, so war doch ein solcher »Neuer Glaube« nicht der mit dem Heiligenschein der Autorität beschirmte alte Glaube. Es verflüchtigt und verleugnet das täuschende Doppelspiel solcher Kategorien alles Sinnenleben ebenso in einer nichtsinlichen, rein gedanklichen Welt farbloser, lichtloser, tonloser, nichtempfindender Atome, wie es die Universalität des Gedankens zu verleugnen scheint in den geometrisch totesstarrten phantasierten Dingerchen, deren Tanz in höchst ärmlichen beschränkten Kombinationen der Formen den Inbegriff aller Möglichkeit, der mathematischer Gedanke heißt, und auch das Wissen vom unendlichen und ewigen physischen Weltenall, welches Büchner predigt, nicht in sich bergen kann. Aber eben mit solcher Sublimierung der Denkweise wird die Absurdität so augenscheinlich, daß ein solcher Bau von Dogmen angesichts der geringsten kritischen Befinnung ganz haltlos zusammenstürzen muß.

Es hat der Materialismus mit seinem Glauben an das Perpetuum mobile einer physischen Welt übrigens seinen Totesstoß von seiten der Physik erhalten, da das Naturgesetz der Entropie einen solchen Zirkel ausschließt und der Kalkül von Maxwell und Thomson auch die Unmöglichkeit eines allerfüllenden dreidimensionalen Äthers dartut. Es bleibt aber als sicherer kultureller Gewinn dieser Träumereien die Überwindung des blinden Autoritätsglaubens und die mit dem geweckten Denken gesteigerte intellektuelle Verfeinerung. Daß dieser mit der Verbreitung mathematisch-naturwissenschaftlicher Kenntnisse in breiten Volkskreisen immer bewußter hervortretende Unendlichkeitsgehalt des Geistes schließlich in der Innenwelt geschaut und als kosmische oder eigentlich überkosmische Lebensform derselben begriffen wird, ist daher nur eine Frage der Zeit.

Der naturalistisch-sensualistischen Reaktionsperiode gehört auch Friedrich Nietzsche an. Die eigentliche Bedeutung dieses großen Geistes liegt aber nicht in seinen philosophischen Ausführungen, sondern in seinem künstlerisch-prophetischen Schaffen. Ich habe diese bahnbrechende Wirksamkeit in meiner Schrift »Friedrich Nietzsche an der Grenzscheide zweier Weltalter« (E. Diederichs Verlag) zu kennzeichnen und in die unbewußten Tiefen, aus denen heraus dieser schöpferische Genius seine wundervolle bezaubernde Bilderfülle entfaltetete, hineinzuleuchten versucht.

Schopenhauers Prinzip der Philosophie – den Willen, die univerrfelle lineare Tendenz als Kategorie – hat Nietzsche in der Gestalt des Willens zur Macht näher bestimmen wollen. Es liegt darin der wahre Kern, daß alle Entwicklung in immer univerrfellere Sphären des Wirkens strebt, in höheren Dimensionsformen. Ebenso hat er den Drang nach dem Ewigen in seiner, den Pythagoräern bekannten, »Wiederkehr des Gleichen«, Ausdruck verliehen.

Die philosophische Grundanschauung Nietzsches ist ausgesprochen sensualistisch; die Seele oder der Geist nichts als eine physiologische Funktion des Leibes. Mit anderen Vertretern des modernen Sensualismus stimmt Nietzsche darin überein, daß er das Erlebnis, die Tätigkeit als solche als alleinige Substanz gelten läßt oder eigentlich einen Träger, ein Substrat nicht anerkennt. Wenn wir sagen: es bligt, so ist kein Subjekt oder kein Substrat hinter der Tätigkeit zu suchen, und diese ist die alleinige Realität, die sich trägt. Zur Annahme eines solchen Substrates wurde man durch die Grammatik und deren »Subjekt« verleitet, welches man dann zum metaphysischen Subjekt oder Substrat machte. Wie tief berechtigt eine solche Anschauungsweise ist, wurde in vorliegender Schrift erläutert. Es ist hier der Drang nach Auflösung von Gedankennebeln, die den unbefangenen freien Blick in die Wirklichkeit und Urwirklichkeit des Lebens und Erlebens verschleiern, unverkennbar. Die Frage konnte aber nicht in solcher Weise einer bloßen Reduktion der Metaphysik auf die Grammatik endgiltig gelöst werden. Es mußte sich in der Zergliederung des eigentümlichen Gedankenaktes, der hier in der Kategorie des Substrates vorliegt, in der eigentümlichen Dimensionsbeziehung, die im Zurückgehen vom Bildlich-Fixierten und seinem Kreise von Varianten auf unanschauliche punktuelle Zentren der »Subjektivität« liegt, ebenso die Berechtigung jener Kategorie und die Erklärung des logischen Zwanges, mit dem sie sich schon dem gemeinen Bewußtsein aufdrängt, ergeben.

In ähnlicher Weise wie die antiken Sophisten erhebt sich Nietzsche gegen die logischen und mathematischen Wahrheiten. Es seien das nur Abbrüviaturen, grobe Grundrisse und Schemate, die der unerschöpflichen Fülle des Lebens in keiner Weise gerecht werden und nur zum Zwecke praktischer Brauchbarkeit hergestellt worden

sind. Es ist die Bemerkung, daß sich hinter diesen scheinbar einförmigen, starren, leeren Formen als eigentliche Grundwirklichkeit eine unerschöpfliche Fülle des wogenden Lebens verberge, sehr tief. Aber Nietzsche irrt, wenn er meint, daß diese überfüllt reich wirkliche die der sinnlichen Erlebnisse ist. Es handelt sich in erster Linie um die in maßloser Fülle sich bewegenden Formen der Phantasiefunktion, aber dann ferner vornehmlich um den unendlichen Reichtum des geistigen Innenlebens des Betrachtenden, der in den Elementen der höheren Funktionskreise allerdings ein dem Sinnlich-Bildlichen Analoges darstellt. Das gemeine ans Praktische gerichtete Bewußtsein hat allerdings keine Veranlassung im Selbsterkennen auf die Feinheiten und den inneren organischen Reichtum solcher höheren Formen des Lebens und Bewußtseins einzugehen, und auch das philosophische Bewußtsein hat sich nur in den jenen höchsten Stadien seiner Entwicklung, die den Gipfelpunkt und die Selbstauflösung der Philosophie bedeuten, auf denselben besonnen. Diesen Umstand nun hat Nietzsche in der Form mißdeutet, daß mit dem inneren Tatbestand des logischen Bewußtseins nur eine solche für den praktischen Lebensbedarf zugerichtete Ärmlichkeit eines starren Schematismus, eine auch im letzten Grunde oberflächliche Anschauungsweise vorliege, während eigentlich nur die, durch solchen äußerlich praktischen Bezug veranlaßte, Oberflächlichkeit der Anschauung einer sehr tiefen und reichen Funktion vorliegt. Beliebige Wahrnehmungsbilder bleiben ärmlich gegen die maßlosen Varianten der Phantasie oder gar des logisch-mathematischen Inbegriffs aller Möglichkeiten.

Wenn Nietzsche von solcher Grundlage aus, auf der selbst die mathematisch-logischen Wahrheiten als wankend erscheinen, zu dem Satze gelangt: »Nichts ist wahr«, so gewinnt dieser Satz seine tiefere Bedeutung darin,

daß die ganze Wahrheit, nach welcher das Weltalter der Philosophie rang, die Grundwahrheit, der man im vergleichenden, diskursiven Erkennen entgegenstrebte, sich als illusorisch, als ein großes Mißverständnis erweisen mußte.

In meiner »Gnosis« (Bd. I) habe ich ausgeführt, in wie wunderbarer Weise die prophetischen Visionen im Zarathustra an die symbolische Darstellungsweise der antiken Gnosis anklängen. Von zwei extremen Polen angezogen und abgestoßen, schwankt Nietzsche, aufs tiefste im Innern zerrissen, hin und her und schaudert ebenso vor dem Himmelsabgrund und dem rosigen Schweigen über allen Höhen — dem Bythos und der Sige, in die er sich doch sehnsuchtsvoll versenken möchte, er schaudert vor dem »Auge der Unendlichkeit«, das ihn »ungeheuer anblickt«, ebenso wie vor dem Probleme homo natura. Trotz seinem griechisch plastischem Sinne, der sich immer in anschaulichen Bildern zu bewegen liebte — und dieser Zug trieb ihn auch dem Sensualismus in die Arme —, war er doch im innersten Herzen Idealist. Niemand wie Nietzsche verkörpert in der Gestalt des modernen, ja modernsten Menschen die klassische Antike und ihren Grundwiderspruch in so vollendeter Form: den Widerspruch des unendlichen Bewußtseins mit dem endlichen Selbstbewußtsein. Es ist das der innere Widerspruch, die tiefste innere Zerrissenheit des »Menschen, der überwunden werden soll«, das Leiden des Menschen, der seine herrlichsten innerlichen Wirklichkeiten und Erlebnisse sich entäußert hat und sich an einem Äußerlichen der Sinne und an einem Äußerlichen der Idealität verloren hat. Niemand hat daher so tief unter diesem Widerspruche der Jahrtausende gelitten und sein ganzes Leid in seiner Seele konzentriert, wie Friedrich Nietzsche, dessen persönlicher Untergang so zum historischen Akt geworden ist. Sein Leid und das ganze große Leiden und Ringen, welches man Geschichte der Philosophie

nennt, bringt daher Nietzsche in den Versen zum Ausdruck,
die er »An das Ideal« richtet:

»Wen liebt' ich so wie dich, geliebter Schatten!
Ich zog dich an mich, in mich — und seitdem
Ward ich beinah zum Schatten, du zum Leibe.
Nur daß mein Auge unbelehrbar ist,
Gewöhnt, die Dinge außer sich zu sehen:
Ihm bleibst du stets das ewige »Außer-mir«.
Ach dieses Auge bringt mich außer mich!«





Eduard von Hartmann.

Der »subjektive Geist« Hegels hat wesentlich dieselbe Bedeutung, wie das empirische Ich bei Descartes und bei Fichte; er weist auf das im Vordergrund des Bewußtseins stehende, vorwiegend in Vorstellungen und Erinnerungen sich bewegende Sinnlich-Bildliche überhaupt, samt den sonstigen noch tieferstehenden punktuellen und linearen Zuständen und Strebungen sinnlicher Art. Als dämmernder Hintergrund schließt sich an dieses sinnliche Material, welches im Vordergrund steht, noch das deutliche Bewußtsein des Logisch-Universellen und dann eigentümlicher, an das Bildliche oder Gedankliche sich anknüpfende Gefühlsphären an, die man in der Form des ästhetischen und religiösen Bewußtseins, sowie der sittlichen Gefühls- und Strebungsphäre kannte, die ihren Halt der Weltanschauung dann in der religiösen oder auch in der logisch-universellen Sphäre zu gewinnen sucht. Die streng universellen Formen des Bewußtseins schillern aber bei diesem Stadium der Entwicklung in einem eigentümlichen Doppellicht. Da der Mensch hier sein individuelles Geistesleben nur im Kreise des Endlich-Bildlichen sich abspielen sieht, hier die volle Intensität seines Lebens, sich selbst findet, so erscheint ihm der universelle Hintergrund als dem eigenen engeren, wesentlich auf das Sinnlich-Bildliche konzentrierten subjektiv-bewußten Lebenskreis entfremdet, als jenseits desselben Dämmerndes, für das deutliche Bewußtsein und die eigentliche Lebenstätigkeit des Individuums

unerreichbar. Es scheint dem Menschen die empirische Tatsache, daß er selbst, sein wirkliches, lebendiges, bewußtes Ich eine Funktion von endlich-sinnlicher Art ist, um so zweifelloser, als nicht bloß dies Univerfelle als Unlebendiges, dem Nichts zu Vergleichendes, im Hintergrund dämmert, sondern auch alle Versuche, dies Unendliche auf dem Wege von Vorstellungen, mit Hilfe der Phantasie, die sich im Maßlosen ergeht, zu erreichen, sich als undurchführbar erweisen müssen. Sein eigentliches Leben der Selbstheit findet aber der Mensch auf dieser Stufe nur in dieser physischen und phantomartigen Form des Bewußtseins. Machen sich nun Formen univertellen Bewußtseins demungeachtet in zweifelloser Weise geltend, so werden dieselben aus dem soeben betonten Grund nicht dem individuellen Ich zugeschrieben, sondern als außer seine Sphäre fallende, im Kreise der individuellen Geistestätigkeit unerreichbare Formen betrachtet. Es scheint schon der univertelle, überindividuelle Zug, der ihnen eigen ist, unaufhaltsam in eine andere höhere Sphäre, die jenseits des individuellen oder subjektiven Ich liegt, in eben jene geheimnisvolle Region der ursprünglichen Wahrheit zu weisen, die das ewig unerreichbare Problem für das menschliche Bewußtsein bleibt: in die Sphäre des Unbewußten als Überbewußten.

Erschien dieses Jenseits des menschlich-subjektiven Bewußtseins bei Fichte als das absolute Ich und die ursprüngliche Identität des Subjektiven und Objektiven die aufgehoben werden mußte, um im Gegensatz beider allein ein Bewußtsein zu ermöglichen, so erschien dieses selbe Ideal allen Erkennens bei Schelling als die ewige Sonne im Reich der Geister, die sich durch ihr ungetrübtes Licht verbirgt, selbst nie Objekt wird und doch allem seinen Stempel aufdrückt, als die Freiheit, die hinter der Gesetzmäßigkeit, des Objektiven ebenso dämmert, wie der Gesetzmäßigkeit die sich selbst in den

Akten der Freiheit offenbart. Bei Hegel kommt dies Unbewußte beim subjektiven Geist in der Form zur Geltung, daß die Seele zum Hintergrund ihrer Funktion die universellen Kreise des Naturlebens ebenso wie der Formen der ansichseienden logischen Idee hat, aus deren Selbstbeschränkung und Anderssein die Natur im dialektischen Prozeß hervorging. Die Seele wird so als »die allgemeine Immaterialität der Natur, als deren einfaches ideales Leben« definiert, welches aber, um Bewußtsein individueller Besonderung zu erlangen, an einen sinnlichen Leib gebunden erscheint, in diesem gewissermaßen den Brennpunkt dieser ihrer Universalität findet, die sonst im unbestimmt Allgemeinen vorschweben möchte. Es hat so die Anschauung Hegels viel Ähnlichkeit mit derjenigen von Averrhoës oder auch Fichtes und Schellings in der Zeit seiner Idealitätsphilosophie. Wir sehen hier, wie Hegel allerdings in die Tiefen des intellektuellen Hintergrundes eindringt in intellektueller Anschauung, aber diese wieder der geistigen Individualität entfremdet, diese nicht in ihrem zweifellosen Charakter als geistig individuellen Akt gelten läßt, weil ihm eben der Gedanke des Universell-Individuellen unfaßbar schien. Es fehlte hier mit der konkreten Fassung des Gedanklichen als dem Bildlich-Universellen zugleich auch die konkrete Fassung des Überindividuell-Geistigen, dessen unendlicher Reichtum der individualisierten Gemüdstiefen erst mit dem Doppelsinn des Universellenauch die mythischen Nebel zerstreut, die den Universaliskonzeptionen noch anhaften.

Es war der große Schritt Ed. v. Hartmanns, daß er dies Reich des Unbewußten in reinlicher scharfer Scheidung von dem, was dem Menschen der ganzen bisherigen Weltepoche als Bewußtes gelten konnte, abtrennte und so gewissermaßen die intellektuale Grenzscheide der alten und der neuen, schon seit den Zeiten der ersten Gnosis beginnenden Welt feststellte

und mit einem großangelegten Versuch der Welt-erklärung nochmals zu befestigen suchte. Es ist aber dieser Versuch, den Standpunkt der alten Welt, den Standpunkt des Menschen mit dem endlichen Selbstbewußtsein zu befestigen darum hier von so besonderen Interesse, weil Eduard v. Hartmann an diese seine Arbeit mit dem ganzen intellektuellen Apparat der bisherigen geschichtlichen Entwicklung des Geistes, mit der Voraussetzung nicht bloß sondern auch mit der vertieften und bereicherten Verarbeitung aller geistigen Errungenschaften der geschichtlichen Vergangenheit schreitet und diesen Versuch also auf der Höhe des Zeitalters, mit der dem Genius eigenen Tiefe und Macht versucht, die ihn würdig an die Seite all der großen Geister stellt, die vor ihm das Problem der Philosophie zu lösen versuchten. Kaum ein Genius wie er hat in so umfassender Weise und mit Klarheit und Gründlichkeit nicht bloß die Errungenschaften der philosophischen Vergangenheit, sondern auch die des modernsten Naturerkennens zusammengefaßt und zu einem Weltbild zu verweben gesucht.

Die erste Aufgabe des Erkennens war, den kontinuierlichen Wechsel der Tätigkeit in relativ ruhenden Bildern im Gedächtnis festgehalten, darzustellen. Es konnte das nur gewissermaßen in Momentaufnahmen als welche sich die Wahrnehmungsbilder bieten, geschehen. Das Lückenhafte einer solchen Wiedergabe sucht dann die Phantasie in den zahllosen Phasen eines Überganges des Bildlichen auszufüllen. Es wäre aber ein Irrtum, eine unendliche Feinheit der Gliederung bei diesen dumpfften unanschaulichen Zuständen, die das primitivste Sinnenleben darstellen, vorauszusetzen und das mathematische Bewußtsein, welches die Tätigkeit als unendliche Feinheit der Gliederung darstellt, schießt gewissermaßen über das Ziel hinaus, wenn sie ihre Unendlichkeit der Feinheit in der

Gliederung in eine viel größere Lebenssphäre hineinprojiziert. So wie wir auch in der relativ ruhenden Anschauung des sinnlichen Wahrnehmungsbildes nicht in ein unbegrenzt Feines der Gliederung übergehen können und die unendliche Teilbarkeit, der ganzen Sphäre sinnlich-bildlichen Erlebens gegenüber, wie schon Aristoteles richtig bemerkt, bloße Möglichkeit bleibt, so zeigen auch die anschaulichen Formen sinnlicher Tätigkeit solche in relativer Ruhe im Punktuellen des Empfindens verschwebende, in der Weise von physischen Knotenpunkten übergehende Art des Sichumgestaltens, auf die die Strenge des Begriffes nicht anwendbar ist. Es ist gerade ein Verdienst von Ed. v. Hartmann, (in welchem Punkte er die Lorbeeren mit Adolf Laffon*) teilt) die alogische, der Strenge des logischen Begriffes widerstrebende Natur dieser Sphäre des Lebens ganz besonders in den Vordergrund der wissenschaftlichen Untersuchung gerückt zu haben. Es ist aber andererseits eine begreifliche optische Täuschung des Intellektes, wenn er doch wieder die ganzen Tiefen der dämmernden Unendlichkeitsperspektiven, die sich dem denkenden Bewußtsein aufthun, zum mystischen Hintergrund und Untergrund alles Produktiven in der Natur ebenso wie der Welt des Intellektes macht. Und dazu mußten eben den tieferblickenden Geist mächtige Motive drängen.

Eben die wichtige Einsicht, daß nur relativ ruhende, im Gedächtnis fixierte Formen ein eigentliches Wissen ermöglichen, legt die Ansicht nahe, daß unser ganzes Bewußtsein nur Oberflächenerscheinung ist, in deren Hintergrund sich das eigentlich ursprünglich Wirkliche, das als solches ein Tätiges sein muß, als für das Bewußtsein schlechthin unerreichbare schöpferische Urthatfache sich verberge, deren Tiefen kein bewußtes Denken

*) Vergl. die Schrift Ad. Laffons: „Der Widerspruch“ (1888). (Vorl. d. Phil. Gesellsch.)

je auszudenken und der Natur der Sache gemäß darzustellen vermag. Es erscheint so die ganze Welt des Bewußtseins wie die spiegelglatte Oberfläche eines Ozeans, dessen Tiefen unergründlich bleiben und über den sich eine andere unergründliche Tiefe, dem Sternenmeere vergleichbar, dehnt. Das Bewußtsein ist hier ganz in dem Sinne des im Sinnlich-Bildlichen verfunkenen Bewußtseins genommen, welches als solches von dem Unendlichen eigentlich gar nicht weiß, sondern daselbe nur in uneigentlicher Form in seinem Kreise »repräsentiert«. Diesem in endlichen sinnlichen Formen sich präsentierenden eigentlichen Bewußtsein steht die mystische Tiefe des Unterbewußten, der Urtätigkeit der Natur, andererseits das Überbewußte, die Anschauung höherer Lebensformen, die den Kreis des Geistig-Individuellen überragen, gegenüber. Bei Ed. von Hartmann gilt aber auch dies unerfaßlich scheinende Unterbewußte als Überbewußtes, so daß nur ein Unbewußtes als monistische Weltsubstanz in Frage kommt, deren Attribute (wie bei Schopenhauer) der Wille als Potenz der Realität und die Vorstellung als Seite des Ideellen, sind.

Da aber auch eine Repräsentation nur dann einen Sinn hat, wenn wir doch in irgend einer Form wissen, was repräsentiert werden soll und so allein das bloß Repräsentative vom Ändern, das es repräsentieren soll überhaupt ernstlich zu unterscheiden vermögen, so müssen wir bei Ed. v. Hartmann ebenso notwendig wie bei den deutschen Idealphilosophen oder auch den mittelalterlichen Mystikern und Jakobs Böhme eine mystische intellektuelle Anschauung voraussetzen. Den mystischen Charakter seiner Darstellung betont denn auch Ed. v. Hartmann und sieht in demselben ein Kennzeichen eigentlicher Tiefe des Philosophierens.

Der Ausgangspunkt alles Philosophierens scheint hier aus solchen Gründen gerechtfertigt, die Annahme, daß in ähnlicher Weise wie beim Naturerkennen der eigentliche

Gegenstand des innerlichen Erlebens nicht unmittelbar gegeben, sondern als das verborgene Original aller Wirklichkeit hinter demselben zu suchen wäre.

Erscheint schon die Urtätigkeit der Natur als dies Unerforschliche, im fixierenden Bewußtsein Un-erfaßbare, so zeigen die höheren Formen des sinnlichen Lebens, die sich in der Form des Organischen, in Pflanze und Tier darstellen, noch einen eigentümlichen Zug, den schon Aristoteles bemerkt, den der Zwecktätigkeit, des Teleogischen, der sich in den Schematen eines einfachen Mechanismus in der Weise physikalisch-chemischer Prozesse nicht darstellen läßt. In vernichtender Weise hat gerade Ed. v. Hartmann die vollständige Unhaltbarkeit eines materialistisch-mechanistischen Darwinismus dargelegt, nach dem er sich zuvor durch eine anonyme Schrift den ungeteilten höchsten Beifall des mechanistischen Heerlagers errungen (Vergl.: »Das Unbewußte vom Standpunkt der Psychologie und Deszendenztheorie« 2. Aufl.) und mit Hilfe eines solchen Troerpferdes die Hochburg dieser Art von Naturphilosophie dem Erdboden gleich gemacht.

Da nun aber das Tätige notwendig die Urform auch der höchsten Lebensformen sein muß und auch alle diese Formen, von den tiefsten bis zu den höchsten, auf eine ursprüngliche Einheit des Lebens und Erkennens hinweisen, in der sie verbunden sein müssen, so liegt es nahe, alle seine Formen in einer Form, in einer schöpferischen Urtätigkeit zu vereinigen, deren Himmelstiefen Natur und Geisteswelt in einer unteilbaren Einheit in sich begreifend und unendlich überragen, in einem Unbewußten und Überbewußten als dem letzten, für alles menschliche Bewußtsein schlechthin unerreichbaren Mysterium des absoluten All. So erscheint die Philosophie Ed. v. Hartmanns als eine zum System erweiterte und vertiefte Darlegung des Schelling'schen Satzes: »Das Produktive also in einer

jeden Einheit (Monade) ist die Vollkommenheit aller Dinge selbst.* (Bruno S. 199).

Die univerfellen Formen, in welchen sich für den menschlichen Intellekt das Erkennen darstellt, sind die Kategorien. Diese Formen gewinnen dadurch, daß sich für den Intellekt in ihren Weisen die univerfellen Gesetze aller Formen des innerlichen Erlebens darstellen ein mystisches Ansehen. Sie erscheinen als unmittelbare Ausflüsse der schöpferischen Urtätigkeit selbst, die als das einheitliche Urwesen der Natur ebenso wie des Geistes, die Grundfunktionen beider eben in der Gestalt der Kategorien hervorgehen lasse. Das menschliche Bewußtsein, welches das Universale nur im Schattenriß des Begrifflich-Abstrakten faßt, ist dieser Anschauung gemäß unfähig diese Formen als solche Urtätigkeiten der Funktionen des verborgenen Urwesens selbst zu erfassen und zu erkennen, oder im Sinne von Ed. v. Hartmann (Vergl. sein Kant-Buch) ist uns nur eine Einsicht in der Form eines Apriorismus des Urteils möglich, dessen Gesetze aus gegebenen Formen, die die Voraussetzung der Erfahrung bilden, sich mit dem Funktionieren des Intellektes spontan einstellen. Aber ewig unmöglich bleibt uns jede Einsicht in die schöpferische Tätigkeit selbst, aus welcher diese apriorischen Formen hervorquellen und in diese selbst als Formen der Urtätigkeit, als Funktionen. Die Urtätigkeit schon, die der physischen Natur zugrunde liegt ebenso wie das nach Zweckbegriffen tätige Gestalten der organischen Natur; das schöpferische Walten der Phantasie, wie es schließlich in den Produkten des Genius geistige Gestalt gewinnt, ebenso wie die geheimnisvollen Urformen des Intellektes und die Grundgesetze der sittlichen Welt weisen auf die verborgene über allem Bewußtsein thronende schöpferische Urmacht hin, die alles dies in einer harmonischen Einheit verbindet und aus sich hervorquellen läßt.

Das große Verdienst Ed. v. Hartmanns und der wesentliche Fortschritt seiner Philosophie zeigt sich darin, daß er zur Vertiefung in das eigentliche Grundproblem, in das Bewußtseinsproblem auffordert, die Frage aufwirft, wie weit das menschliche Bewußtsein überhaupt fähig ist, das eigentlich Ursprüngliche, die Tätigkeit in sich darzustellen, auf deren Urgrund des Lebens sich doch alle die ruhend erscheinenden fixierten Formen ihres Erscheinungskreises abspielen. Es hat sich gezeigt, daß das Fixieren im Gedächtnis die erste Grundbedingung alles Erkennens ist, da wir uns nur von relativ ruhenden Formen Rechenschaft ablegen, nur solche im Gedächtnis bewahrte Formen in einer Anschauung zusammenfassen, vergleichen und ordnen können. Dieser Forderung des Bewußtseins und Erkennens scheint eben diese Grundform aller Wirklichkeit, die auch dem Erkennen zugrunde liegen muß, schlechthin zu widerstreben.

Es hat sich jedoch gezeigt, daß die Dunkelheit, in der uns die primitivsten Formen des Erlebens entgegen treten, nicht in irgend einer verborgenen unergründlichen mystischen Tiefe, die ihre Tätigkeitsform darstellen sollte, sondern eben in der tiefstehenden elementaren Weise des Erlebens wurzelt. Die moderne psychologische Schule hat ganz recht, wenn sie in den elementarsten Formen sinnlichen Empfindens zugleich diese Urform der Betätigung und Existenz sieht, hinter welcher nichts weiter zu suchen wäre. Wenn uns das Tätige nicht in seiner elementaren Form als Erlebnis irgendwie gegeben wäre, könnten wir es auch nicht in deutlicher ganz scharfer Gegenüberstellung von den fixierten Formen des Bewußtseins unterscheiden. Es liegt also da nichts grundsätzlich Unbekanntes und Mystisches vor, sondern etwas sehr Tiefstehendes und Gemeines des Erlebens, welches wir allen Grund haben im wesentlichen schon als den Elementarzustand

der Betätigung und Existenz des Innenlebens selbst der am tiefsten stehenden Formen der physischen Natur vorauszusetzen.

Weder diese Natur in ihren untermenschlichen und unorganischen Formen, noch auch die primitivsten Formen des menschlichen und tierischen oder organischen sinnlichen Erlebens würden demgemäß etwas mystisch Unerfaßliches, prinzipiell Unbegreifliches darstellen. Das Sichoffenbaren und das Sein wäre, wie Schelling richtig schaute, daselbe. Der Versuch ein absolut Unbewußtes dem Bewußtsein gegenüberzustellen, führt notwendig zu unkritischen Unklarheiten, wo man für immer die Antwort auf die Frage, mit welchem Recht man von etwas, was vollkommen außer das Bewußtsein fällt, als einem im Bewußtsein ernst gemeinten Gegenstand überhaupt sprechen könne, wird schuldig bleiben müssen, und wo die Ausflüchte mit repräsentativen Vorstellungen, wie sich leicht zeigen ließ, ebenso haltlose bildliche Ausreden bleiben, wie das dichterische Bild vom Grenzbegriff als Ding an sich bei Kant, wo doch eine »Grenze« nur dort einen ernstgemeinten Sinn im Bewußtsein und für das Bewußtsein hat, wenn über die Grenze irgendwie hinausgegangen wurde. Wo das zu Repräsentierende wirklich vollkommen außer den Kreis des Wissens fällt, hat das Wort: repräsentieren offenbar allen Sinn verloren, und sinkt diese Redewendung dann zu einem jener Taschenspielerkuntgriffe der Philosophie herab, womit diese stets das unter gegebenen Bedingungen Ausgeschlossene hervorzuzaubern oder das Unbequeme hinwegzuchangieren versteht.

Demungeachtet hat Ed. v. Hartmann vollkommen recht, wenn er den bloß graduellen Unterschied zwischen dem, was er als Bewußtseinsphäre bezeichnet und dem, was er als Sphäre des Unbewußten betrachtet in dem Sinn wie diesen Gegensatz alle seine

Gegner zu fassen suchten, abweist. Und hier zeigt sich wieder die ganze Tiefe der Hartmannschen Fassung und die geistige Überlegenheit der intellektuellen Anschauung seines Genius. Diese Gegner, die Verfechter der alleinigen Gattung des »Bewußten« im gemeinen Sinn blieben in der Tat, wie Ed. v. Hartmann betont, auf der Oberfläche haften. Ed. v. Hartmann hatte recht: zwischen diesen Formen läßt sich eine fundamentale, tiefgehende, eine Unendlichkeitsdifferenz nachweisen; es liegt in allen Fällen nicht bloß etwas graduell Verschiedenes, sondern etwas fundamental Verschiedenes vor oder in unserer Sprache zu sprechen, eine Dimensionskluft vor. Und wie sich gezeigt, erklärt die Dimensionskluft allein auch schon das merkwürdige Phänomen des fixierenden Gedächtnisses, welches die Vorbedingung allen Erkennens darstellt und eigentlich, wie Hering-Häckel ausführen, schon eine Grundform alles organischen Gestaltens darstellt.

Liegt also auch in diesen Urformen der Tätigkeit der Natur und in den primitivsten Formen sinnlichen Bewußtseins nichts prinzipiell Unbegreifliches und Mystisches vor, so bleiben sie doch einerseits Problem für das Naturerkennen, andererseits Problem für eine in den Formen der Anschauung und des fixierten Bewußtseins erfolgende zutreffende Darstellung ihres verborgenen Rhythmus. Wenn qualifizierte sinnliche Empfindungen in den verschiedensten Grundstimmungen, die die Qualitäten des sinnlichen Erlebens darstellen, erscheinen, so werden diese Stimmungen als Komplikationen einfacher Grundqualitäten, die in eigentümlich polarem Gegensatz den Urbestand des einfachsten Erlebens darstellen, erscheinen. Als solche Grundqualitäten erscheinen die Kondensation und Expansion als die polaren Gegensätze der Druck-Spannungsempfindung. Mit dieser Anschauung stimmt das physiologisch-genetische Datum, daß aus der Taitempfindung als der elementarsten Form

der Sinnesempfindung sich die sonstigen Sinnesempfindungen entwickelt haben. Gewiß ist, daß jede Darstellung, die es versuchen möchte, etwa in der Form von Wellen und durch deren Komplikationen die Komplikation der qualifizierten Sinne zu erklären, immer in gewissem Grade symbolisch bliebe, und daß eben bei der primitiven Natur der Zustände die in Frage kommen, eine vollkommen an das Logische grenzende Klarheit und Kontrollierbarkeit nicht zu erreichen ist und hier immer ein gewisses Halbdunkel herrschen muß, welches vielleicht künstlerische Intuition in gewissem Maße dereinst erhellen mag.

Von größerem Interesse ist, daß sich hier wieder Gelegenheit bietet, das geheimnisvolle Wesen der Kategorien zu beleuchten. Betrachten wir das zur räumlichen Anschaulichkeit noch nicht entfaltete punktuelle Erleben der sinnlichen Empfindung als das Positivum der Dimension Null, so werden auch alle die höheren Formen des Lebens, als Dimensionsbestimmungen dieses Punktuelle, freilich im Bereich des höheren Funktionskreises und als untere Grenzbestimmung desselben, in sich darstellen müssen. Damit wird diese einfach psychologische Qualität zur gemeinsamen Grundform von fundamental voneinander verschiedenen Formen des Lebens, die außerdem noch, wie sich gezeigt hat, in ihrer gegenseitigen Funktionsgemeinschaft sich so gruppieren, daß die höheren Formen auch als Erkenntnisformen der tieferen erscheinen. Alle die verschiedenen Grundformen höherer Dimensionsbestimmungen treten so in sachgemäßen Funktionsbezug zu diesem Punktuellen, das so als allgemeine Grundform aller Formen des Lebens und Erkennens zur Kategorie wird. So trägt dies Punktuelle nicht mehr den Namen der elementaren sinnlichen Empfindung, sondern der Tätigkeit als dem letzten Grundelement aller Lebensformen der Natur und der Geistigkeit, und es gilt als Axiom, daß allen

Existenzen der Natur und allen Erlebnissen der Psyche ebenso wie des Geistes ein Tätiges zugrunde liegen müsse, durch welches es allein ein Reales und Wirkliches eben im ursprünglichsten elementarsten Sinne ist.

Ein sehr beachtenswerter Anhänger Ed. v. Hartmanns *) beruft sich auf die Kantische Definition, daß die Kategorien diejenigen Verstandsbegriffe seien, durch welche die synthetische Verknüpfung der Erscheinung in ein Bewußtsein geschehe (§ 22 der Prolegomena) und betont ferner, daß die Kategorien Beziehungen seien und nichts weiter, durch und durch Beziehung auf die konkreten Elemente des Bewußtseins, d. h. auf die Empfindungen. Inwiefern sie der Wesensgegensatz zu diesem Konkret-Elementarischen der Empfindung ist, bleibt die Kategorie das Allgemeine . . . Die Kategorie ist demnach weiterhin Beziehung des Logisch-Allgemeinen zum Theoretisch-Befonderen, Individuell-Einzeln . . . Die Kategorie ist die synthetische Beziehung des Logisch-Allgemeinen zu dem Elementarisch-Konkreten der Empfindung«, sie ist intellektuelle verstandesmäßig logische Funktion, wirksame und deswegen metaphysisch wirkliche Beziehung von Gesetzen auf die ursprünglichen Erfahrungselemente, welche eben durch die Wirksamkeit dieser Kategorien bewußte Objekte der menschlichen Erfahrung werden.« — Hier also leuchtet die verborgene »metaphysische Realität«, das Ding an sich auf. Doch das Tätige, Produktive, Selbstschöpferische ist hier auf diesem Standpunkt nicht der Menscheng Geist, das endliche Ich, sondern die jenseits desselben thronende Urtätigkeit und Urwirklichkeit, die sich in unendliche Tiefen jenseits der Oberflächen-

*) Leopold Ziegler in seiner Schrift »Der Abendländische Rationalismus und der Eros«. Verl. v. E. Diederichs, Jena 1905, S. 97. Neben dem vortrefflichen Werk von Drews über H. hat mir Ed. v. Hartmann selbst das Studium dieses Werkes empfohlen.

welt des Bewußtseins breitet, seiner ruhenden Bilder und seiner leblosen Gedankenschemen.

Es hat sich aber gezeigt, daß ein absolut Ruhendes und Fixiertes eigentlich auch in der Sphäre der Formen des Gedächtnisses nirgends vorliegt. Es bildet eine feine Bewegung, den Grundton der Empfindung in den relativ ruhenden Bildern der sinnlichen Wahrnehmung und in dem noch feineren Wogen des ätherischen Spieles der in stetigen Varianten spielenden Phantasie. Aber es wäre in der Tat eine bloße Oberflächenwahrnehmung, wenn wir die summarischen, für größeren Gebrauch und gröbere Umriffe geltenden Bestimmungen der elementaren Mathematik für starre, festgemünzte Formen nehmen möchten. Die höhere Mathematik offenbart nur dem verfeinerten und verinnerlichten Intellekt einer höheren Entwicklungsstufe des Menschengesistes, als jener des Zeitalters von Euklides, das eigentliche Wesen und Geheimnis der elementaren Mathematik der Antike. Der Punkt, die Linie, die Fläche erscheinen nicht mehr als festgelegte totstarre Formen, sondern als Grenzbestimmungen in einer feinen, ja ins unendlich Feine spielenden Bewegung des Intellektes. Die Unendlichkeit, wie die Allheit ist Kategorie, darf also nicht in unbestimmter, chaotischer Form zum »Absoluten« gemacht werden. Diese ins unendlich Feine gehende Bewegung ist nicht ein »bloß subjektives« illusorisches Spiel der täuschenden Erscheinung, hinter der sich mystische und halbmythologische göttliche Geistesfunktionen verbergen, sondern dies ins Unendliche und unendlich reiche und feine in gesetzmäßig harmonischen Übergängen hinüberspielende Funktionieren des mathematischen Intellektes ist die Realität dieses Göttlich-Universellen selbst, welches zugleich einerseits die volle Wirklichkeit des Individuell-Geistigen, andererseits ein Hinüberleuchten in eine noch höhere überindividuelle Sphäre, die da Vernunft und Liebe heißen mag, darstellt. Wenn sich eine in bloßen

Reflexionen bewegende Philosophie in Vorführungen der Unmöglichkeit ergeht, »ohne Erfahrung, ohne Zuhilfenahme und Vermittelung der sinnlichen Welt des ewigen göttlichen Geistes versichert zu sein«, und meint, daß die intellektuelle Anschauung aus bloßen »Folgerungen« hervorgehe und ein »mystisches Vermögen voraussetze« (vergl. obige Schrift S. 27), so muß denjenigen, der unbefangen und naiv die inneren Erlebnisse rein und unverfälscht so darzustellen sucht, wie sie erlebt werden, vielmehr die größte Verwunderung ergreifen, und er wird Mühe haben, sich diesen gründlich verkehrten Standpunkt überhaupt begreiflich zu machen. Der Umstand, daß sinnlich-bildliche Anregungen unsere Aufmerksamkeit auf bestimmte Gedankenkreise lenken, oder daß der einzelne Mensch sowie die Menschheit erst aus dem Blütenparadies der Bilder zu den Anschauungen reinen Denkens und schließlich zur intellektuellen Anschauung des unendlichen Gehaltes dieser höheren Formen seiner Innerlichkeit erwacht, beweist nichts gegen den ureigentümlich-universalen Charakter dieser geistigen Tatsachen selbst, die als Hintergrund des Sinnlich-Bildlichen als menschlich eigentümliche Grundanlage überhaupt und schlechthin vorausgesetzt werden muß und auch in jedem Menschengestalt aufs positivste nachweisbar ist. Es ist gerade diese Erfahrung des Universalen, Geistigen, der herrlichste, wertvollste Inhalt der Erfahrung, und nur sein Erleben ist das Erlebnis unserer selbst, dasjenige Erlebnis, welches uns zu Menschen macht. Und was um himmelswillen will denn der göttliche ewige Geist bedeuten, wenn er nicht das positive Erlebnis unserer eigenen überindividuellen Innerlichkeit sein will! Welche entsetzliche Verfälschung, welche unsinnigste aller Umdeutungen liegt doch dort vor, wo dies unser Wissen und Schauen des Universalen und Ewigen in die Funktion eines Endlich-Sinnlichen oder Phantomartigen umgedeutet wird!

Ist aber unsere Geistesfunktion selbst ein Unendliches, so entfaltet sie das Göttliche eben in sich und dieses verbirgt sich nicht etwa hinter uns als bloßen Endlichkeitsformen. An der Faktizität und Tatsächlichkeit dieses positiv gegebenen Unendlichen ändert gar nichts, daß für das Individuum sich dieser Himmel seiner Allheit zeitweilig verdunkelt, so wenig, als die Sonne verschwindet, weil Wolken sie verhüllen oder der Sternenhimmel vergeht, weil sein Licht von den grellen Strahlen des Tageslichtes übertönt wird. Das allerdings sind Teufeleien und Klügeleien und »Folgerungen« der spitzfindigsten und schlimmsten Art, die der sonnenhellen Tatsache und dem positivsten Erlebnis in der möglichst größten Weise widersprechen, und die ihre einzige Stütze in dem tief eingewurzelten Dogma des menschlichen Geschlechtes, daß wir auch mit unseren intellektuellen Erlebnissen nur endlich-sinnliche oder phantomartige Wesen sind. Hier und hier allein wurzelt der ganze Jammer mit all den Klagen über die Unmöglichkeit, ein Unendliches, Göttliches und Ewiges in Wahrheit und Wirklichkeit zu fassen und zu erleben. Diese positive Urtatsache unserer Geistigkeit, die uns zu Menschen macht, wird aus diesem Grunde als verwegene und unmögliche Hypothese eines nachbildenden, dem Naturerkennen analogen Erkennens betrachtet. Um sich vor angeblichen Erdichtungen zu bewahren, die näher betrachtet nichts als die einfache Tatsache des geistigen Erlebens selbst darstellen, verfällt man in die sinnlosesten Erdichtungen, was wohl dies ganz offenbar unendliche und unendlich reiche geistige Funktionieren für ein sinnlich-endliches sein möge. Man übersieht, daß selbst Erdichtungen der verschiedensten Art am Gebiet der inneren Forschung mit dem Anspruch auftreten, in ungefälschter Form als innere Realitäten unseres individuellen Funktionskreises respektiert und sachgemäß nachgewiesen, analysiert und

zergliedert zu werden, wie etwa ein anatomisches Präparat. Widersprechend aber und sinnlos werden Erdichtungen nur, wenn man mit ungehöriger Anwendung des vergleichenden Naturerkennens die vorliegenden inneren Tatsachen selbst als solche umdeutet und dann in heillose Verwirrungen und Tatsachenfälschungen verfällt, was wieder aus dem gegebenen Tatbestand solcher Spekulationen ganz positiv nachweisbar ist.

Ed. v. H. betrachtet, wie Averroës den Menscheng Geist als bloßen Reflex des Urlichts am Organismus. Unser Intellekt ist aber der ureigene Strahl der Himmel selbst, nicht aber der Spiegel. Es muß allerdings, wie alles Tatsächliche, auch diese Betrachtungsweise der Oberflächenanschauung, dieses bloß Schematische als solches anerkannt werden von dem heiligen Ja- und Amen-Sagen unserer positiven Forschung. Es muß sich aufklären, worin diese Leerheit, diese Inhaltslosigkeit des unentfalteten Geistes bestehe, es müssen diese Mängel in ihren Eigentümlichkeiten ebenso abgeleitet und erklärt werden. Aber eben demselben, im Schematisch-Leeren oder im Bildlich-Endlichen verfunkenen Bewußtsein kann der hinter diesem allerdings ebenso ganz objektiven und realen Schein der Leerheit sich verbergende Reichtum des eigenen Innenlebens positiv nachgewiesen werden. Eben indem der Geist nicht ein starr Gegebenes, sondern überall die Funktion dieses Aufdämmerns seines inneren unendlichen Reichtums, die große Morgendämmerung eines innerlichen Sonnenaufgangs ist, so erkennt der im Selbsterkennen zu sich erwachende Menscheng Geist in der inneren Fülle, doch wieder nur sich selbst und sein eigenstes Geheimnis. Die himmlische Blume seiner Innerlichkeit eröffnet sich dem Staunenden, und er erkennt doch zweifellos in all der Fülle und der Harmonie, die sich ihm in Unendlichkeitsperspektiven auftut, nur das, was er in seinem Innersten barg, das selige Geheimnis seiner Menschlichkeit und Göttlichkeit.

Da auch Ed. v. Hartmann die wissenschaftliche Entfaltung des Individuell-Unendlichen fehlt, schlägt seine Lehre in einen mythologisierenden Mystizismus um.

Diese Natur der Lebenskreife als Funktionen in ihrer polaren Tendenz als Streben nach der Tiefe, nach der Entfaltung des Reichtums der inneren Gliederung und der Höhe, nach der Entfaltung des umfassend Maßlosen, welches dem Unendlichkeitspole der Extension nach sich annähert, finden wir schon im Waltender Phantasie. Die arabeskenartigen Varianten und Verschlingungen dieses Funktionskreises, die zugleich eine Neigung zum Symmetrischen und Harmonischen zeigen, stellen in ihrer Steigerung und möglichsten Vollendung (die hier allerdings dem Logisch-Unendlichen gegenüber stets ein Endliches und Unvollkommenes bleibt) den Charakter immanenter Zwecktätigkeit dar. Auf die Übereinstimmungen der Daten des Naturerkennens mit dem innerlichen Reichtum der Funktion dieses Lebenskreises wurde schon hingewiesen. Es zeigt sich im Organischen diese Tendenz der Funktion in ihrer polaren Steigerung, die immer höherer Entfaltung des Reichtums der Grundanlagen entgegengeht, schon ganz besonders augenfällig. Die Maßlosigkeit ihrer Formen einerseits, die Harmonie und der Rythmus derselben andererseits erweckt unser geistiges Interesse in dem Maße, als solche Formen dem Geistig-Universellen verwandt erscheinen und an dasselbe mahnen. So wird die organische Funktion oder formbildende Tätigkeit schon von Aristoteles sehr scharfblickend und zutreffend als eine zwecksetzende definiert. Es liegt hier etwas Ähnliches vor, wie in der, alle Möglichkeiten überblickenden und die immer lebendigere, bewußtere Entfaltung ihrer inneren Unendlichkeit als Ziel setzenden Geistigkeit.*) Daß daher Ed. v. Hartmann diese imma-

*) Vergl. oben bei Aristoteles S. 310–313.

nente zwecksetzende Tätigkeit des organischen Funktionierens gleichfalls durchblickend, in dieser die unbewußte Allweisheit des göttlichen Urgrundes aller Wirklichkeit walten sieht, wird hier begreiflich. Es gilt also hier diese Mittelform zwischen einem eigentlich Geistigen und dem an das einfache Mechanische sich anreihenden bloßen Rhythmus von unbeschreiblich feinen Schwingungsformen in den eigentümlichen Grenzen dieses Funktionskreises klarzustellen und von mystischen Überschwenglichkeiten ebenso fernzuhalten wie von einem ungebührlichen Herabziehen nach der unteren Grenze eines bloß Mechanischen, welches allerdings als der größere Rahmen dieser in sich maßlos reichen und feinen Funktion zur Geltung kommen muß.

In welcher Weise eine schon in univertellen Kreisen des Bildlichen sich bewegende Funktion in religiösen und ästhetischen Formen in der geschichtlichen Entwicklung ebenso wie in der auf ihrer Grundlage erfolgenden Entwicklung des geistigen Individuums zur Geltung kommt, näher auszuführen geht, ebenso wie die nähere Ausführung der im Obigen angedeuteten positiv wissenschaftlichen Aufgaben über die Grenzen hinaus, die uns die spezielle Aufgabe dieses Werkes setzt. Der allüberschauende, schon ein unendliches der Anschauung umfassende Blick des Genius, der im künstlerischen Bewußtsein waltet und in einer Zwecktätigkeit höherer Art die Bilder zu Symbolen des schöpferischen Lebens aller der Stufen der inneren Allheit gestaltet in ihrer gesetzmäßigen Formenfülle, läßt Ed. v. H. diese Funktion notwendig ebenso als Offenbarung eines über alles »menschlich« Bildlich-Endliche und Schematisch-Begriffliche hinausgehenden, überbewußten und übermenschlichen Geistes erscheinen.

Mit der mathematisch-logischen Funktionsphäre eröffnet sich uns zugleich das Gebiet, auf welchem die

Kategorien als spezifisch-menschliche Formen der Erkenntnis zur Geltung kommen.

Wird die elementare Betätigung dadurch zur Kategorie, daß sie als unterste Grenzbestimmung und letztes Element der Realität sich notwendig in allen höheren Formen des Erlebens nachweisen läßt, so erscheinen in ebenfolcher Geltung die linearen, flächenhaft-bildlichen phantomartig dreidimensionalen und dann auch die Formen, in welchen ein Bewußtsein des Unendlichen und Universalen als solches zur Geltung kommt im organischen Funktions-Bezug aufeinander und in deren Einheitsbezug in dem sich das auf immer höhere Stufen sich entfaltende Erkennen darstellt. Da diejenige Stufe, die hier vorerst in Betracht kommt, die mathematisch-logische alle die unteren Formen in den eigentümlichen Grenzbestimmungen dieser Sphäre und somit auch deren reichverzweigte Bezüge, in sich faßt, so haben die Kategorien für den ersten Anblick einen rein logischen Charakter in dem Sinne, daß sie vornehmlich die Eigentümlichkeiten der Formbezüge dieser Sphäre universellen Schauens und Erlebens in sich darstellen. Es würde so ihre Darstellung mit der Darstellung der innerlichen Wirklichkeit dieser Sphäre selbst, sofern sie von dieser Seite betrachtet wird, zusammenfallen. Sie würden so als eigentümliche Funktionsrealitäten dieser Sphäre von Universalfunktionen erscheinen. Da jedoch die analogen Formen der unteren Grenzbestimmungen der logischen Sphäre, bei aller Differenz, die in dem fundamentalen Gegensatz festgelegt ist, sich doch wieder in den positiven Dimensions- oder Lebensstufen tieferer Art wiederholen, so werden diese Bezüge der Dimensionsstufen, die innerhalb der logischen Stufe zur Geltung kommen, auch in bezug auf diese tieferen Lebensformen Geltung haben müssen und die Kategorie damit jenen eigentümlichen, über jeder beliebigen konkreten Lebens-Form oder Seins-Form schwebenden

Charakter gewinnen, der sie eben zur reinen Erkenntnisform macht, die von jedem beliebigen physischen, psychischen oder selbst geistig-gedanklichen Inhalt losgelöst, oder doch wenigstens nicht an einen solchen besonderen Seins-Inhalt gebunden erscheint. Es werden so die Kategorien zu ganz allgemeinen Bezugsformen, die die Einheit des Bewußtseins in allen möglichen Formen des Erlebens vermitteln, als Bedingungen der formalen Einheit des Bewußtseins und des Erkennens erscheinen, da die Formen der tieferen Stufe eben nur in den höheren, Gegenstände des Erkennens werden. Das mystisch-magische Dunkel, welches die Kategorien so als geheimnisvolle, in ihrem ganzen Walten unbegreifliche Funktionen einer schlecht-hin Bewußtseins-jenseitigen höheren geistigen Urmacht erscheinen macht, lichtet sich so in der Darlegung der eigentümlichen Dimensionsgrundformen in denen sich der Kreis unserer Innerlichkeit entfaltet.

Aber außer dieser formalen Übereinstimmung des Logischen mit den tieferen Lebensformen, steht das Logische, ja vor ihm schon die ästhetische bildlich-universale Funktionsphäre wieder als aktives Formprinzip in Funktionseinheit mit der Welt der tieferen Sphären. Erscheint in den tieferen Regionen des Sinnlichen alles relativ unorganisch, so erscheinen deren Formen in den höheren Funktionskreisen in der Weise inniger organischer Einheit verknüpft, die eben das Bild des Zweckmäßigen darstellt, da jedes Glied im Ganzen zur harmonischen Vollendung geführt wird. Infolge der Funktionseinheit mit den tieferen Sphären üben die höheren einen regulierenden Einfluß auf dieselben aus, die sich als zweckmäßige Anordnung in diesen tieferen Regionen des Lebens ausprägt.

Es hat sich also gezeigt, daß der eigentliche Inhalt des Bewußtseins eben für den schärferen und tiefer gehenden Blick nirgends einfach totfertig gegebene Ober-

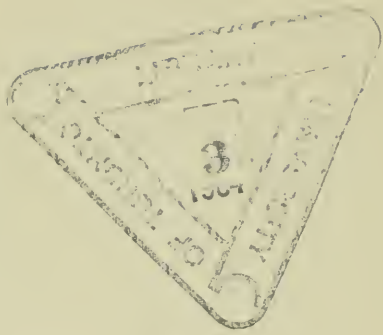
flächenererscheinungen, sondern überall nur Funktionen, eigentümliche Perspektiven zeigt, die in stetiger Entfaltung ihrer feinen Bewegung in ein Unermeßliches und schließlich Unendliches hinüberführen. Warum der zum Selbsterkennen noch nicht entfaltete Geist sich als dies Plane, Leere, Schematische erscheint, wird ebenso klar. Nicht aus dieser Leerheit als letztem Tatbestand des Bewußtseins, sondern nur aus der an allen Punkten eben an diesem scheinbar Leeren leicht nachweisbaren, in halbbewußtem Dunkel notwendig vorausgesetzten inneren unermeßlichen Fülle des feineren Tatbestandes der gegebenen Funktion. In jeder Menschenseele, auch dort, wo noch ein eifriger Winter intellektueller und seelischer Erstarrung herrscht, keimt unter diesem Schnee und Eise überall in der Tiefe der große Weltenfrühling des Geistes.

Höhere Lebensformen führen so, in der Auflösung der relativen Ruhe, die schließlich im Intellektuellen zu einer Art krystallener demantharter Erstarrung der Formen führt, zur Auflösung eines solchen Scheines der Erstarrung (der als potenzierte Form des fixierenden Gedächtnisses notwendig wird) zur Vertiefung in noch feinere Formen der Bewegung und des Lebens, die dann mit der Entfaltung des tieferen Lebensgrundes jener Oberfläche, die solche starre Ruhe zeigt, zugleich das Selbsterkennen dieser Formen als Lebensformen darstellt.

Im Mathematisch-Logischen erscheint das Überindividuelle nur in der Form der Möglichkeit. Die Funktion geht auf ein Unendlich-Mögliches des Bildlichen, nicht auf die Entfaltung eines Unendlich-Möglichen der geistigen Individualisierung, auf das Schauen einer überindividuellen Innerlichkeit. Diese setzt eine unendlich feinere Gliederung und damit Vertiefung und Verinnerlichung der Funktion voraus, als hier herrscht, so daß dies Logisch-Mathematische für sich allein, bei all der unendlichen Feinheit, die es dem Bildlichen gegenüber darstellt, jener unendlich feineren Funktionsweise gegen-

über doch als ein ganz grobes erscheint. Jene höhere Funktion rollt uns erst die Himmelstiefen des Gemütes, der geistigen Individualitäten in der höchsten Form des Erlebens auf. Es geht so aller Fortschritt auf immer höhere Individualisierung und mit dieser auf immer durchsichtigere Einheitschauung der Gesamtfunktion.

Es wird aller Fortschritt der Geistesentwicklung eben darin bestehen, daß sich der Wahn stetig auflöst, als ob irgendwie fest ausgemünzte starre Formen und Werte und nicht vielmehr im letzten Grunde und in der vollen Wirklichkeit des Erlebens überall nur Funktionen gegeben wären. Dieses angeblich Unerreichbare ist eigentlich das einzig Gegebene in allen Lebensformen und das eigentlich Unerreichbare ist eben die absolute Starrheit und Ruhe eines in sich beschlossenen Gegebenseins. Und merkwürdigerweise hat kaum ein Mann außer Hegel größere Verdienste erworben um die Auflösung dieses Scheines, als Ed. v. Hartmann in seinen feinen Analysen des religiösen, künstlerischen und sittlichen Bewußtseins. Seine tiefsten Schleier wob dieser Schein der starren Ruhe in der antiken Welt, die sich jedoch mit der steigenden Verinnerlichung in der Zeit der Renaissance und der modernen Welt immer mehr lichteteten. Nachdem eben in den elementarsten Grundanschauungen des Intellektuellen, im mathematischen Bewußtsein dieser Schein der Starrheit mit der Entdeckung der höheren Mathematik sich unaufhaltfam auflöste, konnte er sich auch in bezug auf die begriffliche Sphäre für die Dauer nicht mehr halten und der Fortschritt der philosophischen Systeme hat sich uns als eine fortschreitende Entschleierung des Denkens als Form des Lebens gezeigt. Die Belebung dieses scheinbar Leblosen, diese »Fleischwerdung des Logos« ist das eine große Ereignis, das sich durch alle diese, scheinbar sich widersprechenden philosophischen Systeme hindurchzieht.



**PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET**

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 03 07 08 005 2